



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2017

---

## **La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah: Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque**

Nocquet, Dany R

**Abstract:** L'ouvrage propose une enquête sur les représentations de la territorialité en dehors de la Judée et sur les relations avec les peuples entourant Israël. Les mentions de Sichem, Béthel, des territoires de la Transjordanie, d'Edom, de la Philistie et d'Égypte y sont étudiées attentivement. Cette recherche conduit au constat d'une représentation largement positive de ces territoires et de ces peuples depuis la Genèse jusqu'à Josué. Ces présentations xénophiles et reconnaissantes des autres populations et pays voisins proviennent de milieux producteurs liés aux communautés yahwistes de Samarie ainsi que de la Diaspora de la fin de l'époque perse et du début de la période hellénistique. Prenant en compte les données archéologiques, et en particulier la présence sur le mont Garizim d'un temple yahwiste de la fin du 5ème siècle av. J.-C., l'étude mesure les conséquences littéraires et historiques qu'impliquent de telles représentations pour les notions de pays promis, d'élection, et pour l'achèvement de la Torah.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-137145>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Nocquet, Dany R (2017). La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah: Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,  
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich  
et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

## *Auteur*

Dany Nocquet (\*1955) a étudié la théologie protestante à Paris, Rochester, Montpellier, Jérusalem (EBAF). Docteur en théologie de l'Université de Lausanne, il a été enseignant adjoint puis Maître de Conférence à l'Université catholique de Lille de 1996 à 2005. Depuis 2006, il est professeur d'Ancient Testament à l'Institut Protestant de Théologie (Faculté de Montpellier). Il a publié, entre autres, *Le livret noir de Baal. La polémique contre Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël* (coll. Actes et recherches), Genève 2004; (avec Claude Lichtert, éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question: hommage à Jacques Vermeylen* (coll. Le livre et le rouleau 33), Bruxelles 2008; *Le livre de Job. Aux prises avec la justice divine* (coll. Au fil des Ecritures), Lyon 2012. La présente étude est une version remaniée de sa thèse d'habilitation à diriger des recherches.

Adresse courriel: [dany.nocquet@univ-montp3.fr](mailto:dany.nocquet@univ-montp3.fr)

Dany R. Nocquet

# La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah

Territorialités et internationalités  
dans l'Hexateuque

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, actes de colloques et volumes collectifs couvrant différents domaines de l'étude du Proche-Orient ancien: sciences bibliques (Bible hébraïque et Septante), égyptologie, assyriologie, archéologie, iconographie et histoire des religions. Les directeurs de la collection ainsi que les institutions partenaires en assurent l'orientation pluri- et interdisciplinaire et se portent garants de la qualité académique. La collection est diffusée, abonnée en souscription et lue sur tous les continents.

Les demandes de publications peuvent être adressées à un membre du comité éditorial. Le comité examinera le manuscrit et peut le soumettre à une évaluation indépendante par un ou plusieurs pairs.

Les données digitales des manuscrits publiés sont déposées sur le serveur Open Access de l'Université de Zurich ([www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)), d'où elles peuvent être téléchargées sans frais après une période de blocage de 24 mois suivant la publication.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft  
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien  
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publication subsidized by the Swiss Academy  
of Humanities and Social Sciences

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

La mise en pages a été réalisée par l'auteur assisté de Marcia Bodenmann (Université de Zurich).

© 2017 by Academic Press Fribourg and  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1793-9 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54410-5 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

## Table des matières

Remerciements .....	IX
Introduction .....	1
1. Le contexte historique et littéraire .....	4
Introduction .....	4
1.1. Les « yahwismes » de l'époque perse au-delà de la Judée :	
Samarie, Égypte et Babylonie .....	4
1.1.1. Samarie .....	5
1.1.2. Égypte .....	16
1.1.3. Babylonie .....	21
1.2. Questions et perspectives de la recherche sur le Pentateuque .....	25
1.2.1. Le travail compositionnel de <i>l'école sacerdotale</i> :	
le document P.....	27
1.2.2. Le travail compositionnel de <i>l'école de Sainteté</i> (H) :	
Lv 17-26 .....	29
1.2.3. Le travail compositionnel final du Pentateuque .....	31
1.2.4. Questions et perspectives .....	32
2. Sichem, Béthel et Garizim, de la Genèse à Josué .....	39
Introduction .....	39
2.1. Sichem et Béthel dans la tradition patriarcale .....	41
2.1.1. Sichem et Béthel en Gn 12,6-9.....	41
2.1.2. Sichem et Béthel dans le cycle de Jacob et de Joseph .....	49
2.1.2.1. Béthel dans le cycle de Jacob : Gn 28,10-22 .....	50
2.1.2.2. Sichem dans le cycle de Jacob .....	62
Gn 33,18-20 .....	62
Gn 34 .....	67
Gn 35,2-4 .....	86
2.1.2.3. Sichem en Gn 37 .....	91
2.2. Sichem dans la tradition de Josué : Jos 24 .....	91
2.3. Le Garizim en Deutéronome et Josué : Dt 11,26-32 ; 27,1-13 ;	
Jos 8,30-35 .....	97
2.3.1. Dt 11,26-32 .....	98
2.3.2. Dt 27,1-13 .....	100
2.3.3. Jos 8,30-35 .....	108
Bilan .....	112

3. L' « au-delà du Jourdain », la Transjordanie dans le Pentateuque et Josué	115
Introduction .....	115
3.1. Ammon et Moab dans le Pentateuque .....	117
3.1.1. Ammon et Moab, fils de Lot : Gn 19,29-38 .....	118
3.1.2. Moab, lieu de bénédiction pour Israël : Nb 22-24 .....	123
3.1.3. Les traversées de Moab et d'Ammon : Dt 2,8b-23 .....	137
3.2. L'implantation des tribus transjordanienues : Nb 32 .....	142
3.2.1. Une lecture de Nb 32 .....	143
3.2.2. Nb 32 et son cadre littéraire et historique .....	154
3.3. L'autel en Transjordanie : Jos 22 .....	159
3.3.1. Introduction : Jos 1,12-13 ; 13,8-14 et 18,7 .....	159
3.3.2. Une lecture de Jos 22 .....	162
3.3.3. Jos 22 et son cadre littéraire et historique .....	175
Bilan .....	177
4. Madian et Edom dans le Pentateuque .....	180
Introduction .....	180
4.1. Madian et Edom/Esau dans le livre de la Genèse .....	181
4.1.1. Madian, fils d'Abraham : Gn 25,1-6 .....	181
4.1.2. Esau en Séir : Gn 33,12-17 .....	183
4.1.3. Les descendancees d'Esau : Gn 36,1-8 .....	187
4.2. Madian dans le livre de l'Exode .....	190
4.2.1. Madian, lieu de refuge pour le libérateur d'Israël : Ex 2,15-23a .....	190
4.2.2. Les mentions de Madian dans le récit de la vocation de Moïse : Ex 3,1-6 et 4,18-20 .....	196
4.2.3. Jéthro, Moïse et l'avenir d'Israël : Ex 18 .....	205
4.3. Les dernières mentions de Madian et d'Edom dans le Pentateuque : Nb 10,29-32 et Dt 2,2-8 .....	217
4.3.1. Hobab le guide : Nb 10,29-32 .....	217
4.3.2. La traversée d'Edom : Dt 2,2-8 .....	220
Bilan .....	223
5. L'Égypte dans le Pentateuque .....	224
Introduction .....	224
5.1. L'Égypte du cycle d'Abraham : Gn 12,10-13,1 .....	224
5.1.1. Une lecture de Gn 12,10-13,1 .....	225
5.1.2. Gn 12,10-13,1 et son cadre littéraire et historique .....	230
5.2. L'Égypte, terre de salut dans le cycle de Joseph Gn 45,1-46,7 .....	232
5.2.1. Une lecture de Gn 45,1-46,7 .....	234
5.2.2. Gn 45,1-46,7 et son cadre littéraire et historique .....	242
5.3. La bonté égyptienne du livre de l'Exode : Ex 1,15-21 .....	250
5.3.1. Une lecture d'Ex 1,15-21 .....	250
5.3.2. Ex 1,15-21 et son cadre littéraire et historique .....	252
Bilan .....	253

6. La Philistie, terre de migration pour les patriarches .....	255
Introduction .....	255
6.1. Abraham chez Abimélek, roi de Guérar : Gn 20,1-18 et 21,22-34 ....	255
6.1.1. Une lecture de Gn 20,1-18 .....	256
6.1.2. Une lecture de Gn 21,22-34 .....	263
6.1.3. Gn 20,1-18 et 21,22-34 et leur cadre littéraire et historique ...	265
6.2. Isaac chez Abimélek : Gn 26 .....	267
6.2.1. Une lecture de Gn 26 .....	267
6.2.2. Gn 26 et son cadre littéraire et historique.....	276
Bilan .....	277
7. Israël et ses voisins : une inimitié revisitée .....	279
Introduction : Ex 15,14-16 ; Nb 24,15-20 ; Dt 23,4-5 .....	279
7.1. Amalec contre Israël : Ex 17,8-16 .....	286
7.1.1. Une lecture d'Ex 17,8-16 .....	287
7.1.2. Ex 17,8-16 et son cadre littéraire et historique .....	290
7.2. Edom, Madian et Israël, une inimitié revisitée .....	291
7.2.1. Edom contre Israël : Nb 20,14-21 ? .....	292
7.2.1.1. Une lecture de Nb 20,14-21 .....	293
7.2.1.2. Nb 20,14-21 et son cadre littéraire et historique .....	296
7.2.2. Israël élimine Madian : Nb 31,1-24 ? .....	298
7.2.2.1. Une lecture de Nb 31,1-24 .....	300
7.2.2.2. Nb 31,1-24 et son cadre littéraire et historique .....	305
7.3. Le pays de Moab libéré : Nb 21,26-31? .....	307
7.3.1. Une lecture de Nb 21,26-31 .....	308
7.3.2. Nb 21,26-31 et son cadre littéraire et historique .....	310
Bilan .....	311
Conclusion .....	313
1. Une centralité culturelle redéfinie .....	313
2. L'élargissement de la terre promise .....	315
3. L'élection partagée et reconnaissance réciproque .....	316
4. Samarie, diaspora et l'achèvement de la Torah .....	318
Liste des abréviations et des sigles .....	323
Bibliographie .....	325





## Remerciements

L'ouvrage ci-dessous n'aurait pu voir le jour sans l'accueil chaleureux du professeur émérite Gilles Dorival de l'Université Aix-Marseille, et directeur du centre de recherche Paul-Albert Février (MMSH) à Aix-en-Provence. En effet, en tant que spécialiste éminent de la Septante, M. Gilles Dorival a accepté d'être le tuteur de ce travail d'habilitation dans un domaine proche du sien, puisque la monographie présentée porte sur la Torah et ses représentations des territoires et des peuples voisins de la Judée post-exiliques. À M. Dorival, j'adresse donc ma profonde reconnaissance pour son soutien efficace et sa confiance. Je dois également partager mes vifs remerciements au Professeur Thomas Römer du Collège de France et de l'Université de Lausanne qui a bien voulu accompagner cette recherche et qui fut rapporteur auprès du conseil scientifique et de la recherche de l'Université d'Aix-Marseille. Ma reconnaissance s'adresse également aux membres du jury avec lesquels nous avons eu un débat riche et ouvert, stimulant et bienveillant : au président du jury, M. Philippe Cassuto, professeur à l'Université d'Aix-Marseille et rapporteur, Mme Michaela Bauks, professeur à l'Université de Koblenz et rapportrice, M. Reinhard Achenbach, professeur à l'Université de Münster, et M. Jean-Daniel Macchi, professeur à l'Université de Genève. L'accueil favorable de cette monographie inédite fut fort encourageante, car elle rejoint en partie les champs de recherche des membres du jury tout en ouvrant des pistes pour une compréhension renouvelée des milieux producteurs qui ont présidé à la naissance des livres fondateurs du Pentateuque, si importants pour notre culture et civilisation.

Avec ma profonde gratitude pour mes collègues, amis et famille qui ont contribué à l'amélioration de cette publication, ma pensée se tourne vers ceux qui prendront connaissance de cet ouvrage. Avec bien d'autres, il s'agit pour moi de contribuer à ce qu'un plus grand nombre de lecteurs puisse avoir accès aux textes fondateurs pour stimuler leur quête de sens et aider à une lecture plus libérée de ces récits anciens, souvent laissés dans l'ombre. Et puis, cette recherche fut pour moi l'occasion d'une grande stimulation, car elle me donne la possibilité de poursuivre dans cette ligne et d'ouvrir d'autres champs de recherche.

La publication qui suit est une reprise et un remaniement de la monographie inédite qui fut au centre de l'habilitation. Elle a tenu compte le plus possible des remarques constructives et justifiées des rapporteurs, de celles faites lors de la soutenance, et de celles données par l'expert du comité de lecture de la série Orbis Biblicus et Orientalis sous la direction du professeur Christoph Uehlinger que je remercie également vivement.



# Introduction

## *Présentation*

Le travail présenté ci-dessous est né du riche débat entourant la formation du Pentateuque. Au 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècle avant l'ère chrétienne<sup>1</sup>, le processus rédactionnel qui conduisit à l'établissement final de la Torah est toujours le sujet de nombreuses recherches et publications. Les différentes représentations de ce processus rédactionnel, qui s'opposent et semblent se contredire parfois, sont largement tributaires des connaissances que nous avons des réalités historiques de la fin du 1<sup>er</sup> millénaire. Lorsque des découvertes viennent affiner notre perception de cette période, cela permet d'éclairer tel ou tel aspect que l'on avait peu mis en valeur jusqu'à maintenant. Il en est ainsi actuellement des études concernant la communauté juive de Samarie à l'époque perse. La révélation récente de la présence d'un temple yahwiste à Samarie, sur le mont Garizim, du 5<sup>ème</sup> siècle jusqu'au 2<sup>ème</sup> siècle indique que les territoires de la Judée et de Samarie ont partagé, après l'Exil du 6<sup>ème</sup> siècle, une même représentation de Dieu, une foi commune, avant de devenir des communautés indifférentes ou hostiles l'une à l'autre comme l'Évangile de Jean l'atteste<sup>2</sup>. Plusieurs publications récentes sur la communauté de Samarie permettent d'affiner les représentations de la réalité socio-religieuse de ce qui fut l'ancien Israël du nord aux époques exiliques et post-exiliques, cela donne, semble-t-il, un relief nouveau à certains passages des Écritures comme nous tenterons de l'expliquer. Ainsi notre travail consacre une large part à ce judaïsme du nord en s'intéressant notamment à la place de lieux comme Sichem et le mont Garizim dans les textes de la Torah. Cependant, en raison de liens thématiques et de vocabulaire avec d'autres traditions bibliques, cet intérêt pour le yahwisme de la région de Samarie m'a conduit à m'intéresser aux communautés yahwistes des régions entourant la Judée à l'époque perse.

Les découvertes du mont Garizim, et d'autres encore, ainsi que les travaux sur les communautés juives d'Éléphantine et d'Alexandrie témoignent de la présence et de la vitalité de communautés yahwistes sur un large territoire aux époques perse et hellénistique. Le judaïsme extra-judéen connut un développement important et autonome, et une des questions sous-

---

<sup>1</sup> Les dates mentionnées dans la suite de ce travail se situent avant l'ère chrétienne, sauf mention particulière.

<sup>2</sup> Le célèbre dialogue entre Jésus et la Samaritaine en Jn 4 atteste d'une rupture profonde entre Judéens et Samaritains.

jaçantes à cette étude est de se demander quelles ont été les relations entre ces communautés. Et quel a pu être l'impact de ces communautés sur le plan religieux et littéraire à l'encontre du judaïsme judéen et jérusalémitique ? Si le judaïsme extra-judéen a laissé des traces dans la littérature la plus tardive de l'Ancien Testament avec les livres d'Esther, de Daniel, il convient de s'interroger sur son influence dans l'émergence de la littérature biblique antérieure, et en particulier dans celle du Pentateuque.<sup>3</sup> Malgré ces découvertes, l'enquête est méthodologiquement délicate car nos connaissances demeurent limitées sur les différentes communautés de Samarie et en diaspora, et sur les milieux de production qu'elles ont pu constituer.<sup>4</sup> C'est pourquoi notre enquête portera en premier lieu sur les textes et s'intéresse à la manière dont les territorialités et les relations internationales sont traitées au sein du Pentateuque. En explorant ces motifs qui parcourent les textes fondateurs<sup>5</sup>, la recherche proposée décrit les relations aux autres peuples et aux différents territoires entourant la Judée, elle tente d'en mesurer les enjeux et essaie d'en tirer quelques conséquences littéraires quant à la composition du Pentateuque<sup>6</sup>.

L'étude se déploie en sept chapitres. Le premier est essentiellement un état de la recherche sur les judaïsmes extra-judéens à Samarie, en Égypte et en Babylonie. Le chapitre fait également le point sur la question de la formation finale du Pentateuque, une recherche toujours ouverte et sur laquelle les hypothèses sont encore nombreuses. L'objectif de ce premier chapitre est de situer notre étude dans le contexte des recherches actuelles.

Les cinq chapitres qui suivent abordent les différentes territorialités du Pentateuque telle qu'elles apparaissent au fil de sa narration et au sein du corpus législatif. Le deuxième chapitre est consacré à la région samarienne

<sup>3</sup> Jean-Michel Poffet (éd.), *L'autorité de l'Écriture*, LeDiv HS, Paris, Cerf, 2002 ; Albert de Pury, « Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne », dans *Protestantisme et constitution européenne*, Actes du colloque des Facultés de Théologie protestante des pays latins d'Europe, Bruxelles, Ad Veritatem, 1991, p. 25-46 ; Jean-Daniel Kaestli / Otto Wermelinger, *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1984.

<sup>4</sup> Dans cet essai, nous nous intéresserons surtout à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique, 5<sup>ème</sup>–2<sup>ème</sup> siècle avant l'ère chrétienne.

<sup>5</sup> Notre enquête repose sur le texte massorétique (TM), mais nous tenons compte de la traduction de la Septante (LXX), car elle partage des nuances souvent fort éclairantes pour les thèmes abordés. La traduction de la Torah en grec au 3<sup>ème</sup> siècle constitue pour l'ensemble des communautés juives un événement considérable, elle marque l'adhésion de ces communautés à un même texte fondateur et crée un lien d'unité au sein du judaïsme dans ses multiples implantations géographiques.

<sup>6</sup> Cette question est également celle que se pose l'ouvrage récent de Diana Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque. État de la recherche et thèmes fondamentaux*, MdB 65, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 71-114, même si cet ouvrage part du présupposé que Yehud demeure la principal lieu de production de la Torah (71, 131).

et tout particulièrement aux occurrences de Sichem, Béthel et Garizim, trois sites qui appartiennent à la territorialité du nord d'Israël. Le troisième chapitre porte un regard sur la Transjordanie, « au-delà du Jourdain », et éclaire la manière dont le lien à ce territoire interroge la notion de « terre promise » ; ce sont principalement les mentions des territoires d'Ammon et de Moab qui y sont étudiées. Le quatrième chapitre porte son attention sur le territoire situé au sud de Juda avec ses appellations Séir, Madian, Edom, et également sur le double langage qui caractérise la relation d'Israël à Edom. L'Égypte sera au centre du cinquième chapitre, la mention de ce territoire sera abordée hors du motif de la sortie d'Égypte, la manière radicalement différente de décrire l'Égypte y sera mise en valeur. Le sixième chapitre s'intéresse au territoire de la Philistie dans le Pentateuque, un lieu de séjour pour les patriarches. Ces récits seront mis en regard avec la vieille tradition concernant les liens difficiles entre Israélites et Philistins au début de la période monarchique.

Le septième chapitre vient compléter cette enquête en s'intéressant à la notion d'« internationalité ». Il s'agira de montrer comment le motif de l'inimitié ethnique et internationale fait l'objet d'un vrai travail littéraire et théologique dans le Pentateuque.

Enfin la conclusion tire quelques conséquences de ce parcours, tant sur le plan de la formation finale de la Torah que sur la place de la diaspora dans l'élaboration de la pensée religieuse d'Israël après la période exilique.

# 1. Le contexte historique et littéraire

## *Introduction*

Le chapitre se consacre à la situation des communautés juives en dehors de la Judée à l'époque perse et au début de la période hellénistique, même si le tableau que l'on peut en dresser demeure bien incomplet<sup>7</sup>. Cet aperçu sur les communautés de Samarie, d'Égypte et de Babylonie sera suivi d'un état de la question sur les grandes tendances et orientations de la recherche sur la formation du Pentateuque.

### *1.1. Les « yahwismes » de l'époque perse au-delà de la Judée : Samarie, Égypte et Babylonie*

Avant d'ouvrir le dossier sur la communauté de Samarie à l'époque perse, nous suivons la nomenclature (plutôt anglaise et américaine) qui distingue entre *Samaritans* et *Samaritans*. Le terme *Samaritan*, « Samarien », désigne la communauté yahwiste de Samarie/Sichem lors des différentes périodes de soumission politique, celle des Assyriens, des Babyloniens, des Perses et des Grecs, du 8<sup>ème</sup> (après la chute de Samarie) au 2<sup>ème</sup> siècle. Les « Samaritains », en tant que population yahwiste du nord, offrent des caractéristiques comparables à celles de la communauté yahwiste de la Judée, les « Judéens »<sup>8</sup>. Ce terme permet de distinguer cette période de celle des Samaritains, groupe séparé du judaïsme officiel de Jérusalem après la rupture entre Jérusalem et Samarie, une rupture intervenue à la suite des destructions du temple du Garizim et des villes de Sichem et Samarie en 112-111

---

<sup>7</sup> Nous n'aborderons pas directement la situation économique et géopolitique de la Judée aux époques néo-babylonienne et perse, cette situation sera évoquée indirectement lors de la présentation des communautés en diaspora. La Judée à l'époque perse fut l'objet de nombreuses études qui éclairent de manière renouvelée cette période jusqu'à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle : Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2006 ; Oded Lipschits / Gary Knoppers / Rainer Albertz (éds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 71-114.

<sup>8</sup> Nous suivons les explications éclairantes de Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 14-17, qui montre comment le terme « Samaritains », désignant une communauté religieuse séparée avec ses croyances est anachronique pour qualifier la population yahwiste des 6<sup>ème</sup>-4<sup>ème</sup> siècle de la région de Samarie.

par Jean Hyrcan.<sup>9</sup> Les « Samaritains » sont alors la communauté du Gari-zim en opposition à Jérusalem, ayant pour seul livre fondateur le Penta-teuque, rejetant les écrits judéo-centrés du reste de l'historiographie vétéro-testamentaire et les prophètes.<sup>10</sup>

### 1.1.1. Samarie

La fin du royaume d'Israël au 8<sup>ème</sup> siècle entraîna la déportation d'une partie de la population selon 2R 17,6 :

La neuvième année d'Osée, le roi d'Assyrie prit Samarie et exila Israël en Assyrie. Il les fit habiter à Halah et sur le Habor, la rivière de Gozân, ainsi que dans les villes des Mèdes. (NBS)

Les fouilles ont encore livré peu d'informations. Des documents cunéiformes corroborent la région évoquée par le texte biblique, ces documents décrivent les arrivants de Samarie dans des fonctions militaires, conducteurs de char, ou encore intendant, marchand.<sup>11</sup> Il est généralement admis que la chute de Samarie a bénéficié au royaume du Juda par l'apport d'une population réfugiée: le rapide développement démographique et économique de Juda et l'urbanisation croissante de Jérusalem en témoignent.<sup>12</sup> Une telle hypothèse est questionnée, la croissance de Jérusalem serait en fait le fruit d'un phénomène progressif et non celui d'une israélisation de Juda.<sup>13</sup> Quoiqu'il en soit, il convient de se demander ce que devint Samarie

<sup>9</sup> Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Folio.H, Paris, Gallimard, 2010, p. 457, situe le schisme samaritain bien plus tôt au 5<sup>ème</sup> siècle. Cette vue est désormais contestée pour placer cette rupture au 2<sup>ème</sup> siècle, Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 11, 217-240.

<sup>10</sup> L'historiographie vétérottestamentaire et les prophètes sont le plus souvent critiqués à l'encontre du royaume du nord. Les Samaritains ont alors élaboré une histoire alternative que rapportent les chroniques samaritaines, Guy-Dominique Sixdenier / Jean-Pierre Rothschild (éds.), *Etudes samaritaines: Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques (Paris 7-9 octobre 1985)*, CREJ 6, Louvain, Peeters, 1988; Jean-Daniel Macchi, *Les Samaritains. Histoire d'une légende*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; Knoppers, *Jews and Samaritans*, fait le point sur l'ensemble du dossier.

<sup>11</sup> Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 107-108.

<sup>12</sup> Selon Israël Finkelstein, *Le Royaume biblique oublié*, Collection du Collège de France – Histoire, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 223-232 (226), l'archéologie révèle des éléments de la culture nordiste en Juda au Fer IIB, ce qui explique les transformations majeures et très rapides dans la région des Hautes Terres et de Jérusalem. Les populations d'Israël venues en Juda étaient originaires du Sud de la Samarie, notamment de Béthel ; Liverani, *La Bible*, p. 209-213.

<sup>13</sup> Nadav Na'aman, « Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE », *ZAW* 126/1 (2014), p. 1-14.



et sa région après 722 en tenant compte du récit de 2R 17, mais aussi de de Flavius Joseph.

### *Origine*<sup>14</sup>

La destruction de Samarie en 722 est bien attestée par les fouilles (strate VI) et les archives néo-assyriennes.<sup>15</sup> Selon les archives de Sargon II, 27290 Samaritains furent emmenés et remplacés par des populations déportées venues de différentes contrées :

« Avec l'assurance d'Assour qui me fait toujours atteindre mon but, je combattis contre eux [...] J'emmenai 27290 de leurs habitants, ainsi que 50 chars pris par ma troupe royale. [...] Je modifiai Samarie et la rendis plus grande qu'auparavant. Des gens venus de terres que j'avais conquises y furent installés par mon ordre, je fis de l'un de mes eunuques leur gouverneur, et je leur imposai le tribut et l'impôt comme aux Assyriens. » (ISK, p. 313-314)<sup>16</sup>

2R 17,24-41 fait écho de ces changements de populations sans que cela signifie l'élimination de toute population israélite qui demeure en grande partie sur place.<sup>17</sup> Selon l'archéologie Samarie devint alors une ville assyrienne (Strate VII) et le centre d'une nouvelle province intégrée à l'empire assyrien.<sup>18</sup> Il y a un nivellement des statuts ethniques puisque les populations importées paient l'impôt comme les Assyriens. La « provincialisation » des États vassalisés consistait à transformer les vaincus en Assyriens, comme l'illustre les propos de Sargon II :

« Des gens des quatre parties du monde, de langue étrangère et de dialectes incompréhensibles, habitants des montagnes et des plaines, tous sujets de la Lumière des dieux et Seigneur de tout, je les transportai, sur l'ordre

<sup>14</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 18-44 ; Étienne Nodet, *Samaritains, juifs, temples*, CRB 74, Paris, Gabalda, 2010 ; Hartwig Thyen, « Genese und Geschichte des Heiligtums auf dem Garizim, sowie des jüdisch-samaritanischen Schismas », dans id., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT I/214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 483-500 ; Robert T. Anderson / Terry Giles, *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 2002 ; Macchi, *Les Samaritains. Histoire d'une légende* ; James A. Montgomery, *Les Hommes du Garizim. Histoire, théologie, littérature des Samaritains*, Paris, O. E. I. L., 1985.

<sup>15</sup> Ron E. Tappy, *The Archaeology of Israelite Samaria. Volume II. The Eighth Century BCE*, HSeSt 50, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2001, p. 558-579.

<sup>16</sup> Liverani, *La Bible*, p. 201-202.

<sup>17</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 18-44, s'élève contre la légende des « tribus perdues d'Israël », en montrant que ces « tribus » sont encore présentes dans le pays même si la population a globalement diminué. Dans les collines de Samarie la population locale n'a pas été remplacée par des populations étrangères, mais a connu une diminution certaine (43).

<sup>18</sup> Tappy, *The Archaeology of Israelite Samaria*, p. 580-581.

d'Assour mon Seigneur. Et par la puissance de mon sceptre, je les fis devenir une seule langue et je les installai là. Comme scribes et surveillants, je leur assignai des Assyriens, capable de les enseigner la crainte de dieu et du roi. » (ISK, p. 296)<sup>19</sup>

Samarie, comme Damas, était un lieu central pour les relations internationales en tant que capitale du royaume du nord et siège de la royauté. Elle était un centre d'activité pour l'artisanat et le commerce, pour le culte, pour la production littéraire, et la cité devint un correspondant administratif de la capitale impériale. Samarie participa à la centralisation économique assyrienne et eut pour fonction de faciliter l'acheminement de ressources humaines et matérielles vers le cœur de l'empire assyrien et sa capitale. Si les déportations avaient pour but de détruire l'identité culturelle des pays pour briser toute velléité politique, les forces impériales veillaient à un maintien démographique et économique de la région conquise.<sup>20</sup> De nombreux sites attestent d'une vie administrative et économique, que les Assyriens contrôlent par le biais de garnisons et de forteresses.

Les déportations croisées jouèrent aussi un rôle important sur le plan religieux dans le Nord. La volonté impériale d'assimilation culturelle n'a cependant pas eu pour corollaire l'imposition du culte assyrien, mais elle a sans doute contribué à une cohabitation diffuse de différents cultes, si l'on accorde quelques crédits à la description de 2R 17. Comme ce fut le cas à Jérusalem, on peut penser que cette période fut pour Samarie un temps d'adoption de cultes astraux.<sup>21</sup> Par réaction, la révision du yahwisme dans le royaume du sud fut vécu par certains comme un lieu nouveau d'identification, ce qui favorisa le maintien des liens avec le royaume frère de Juda, garant d'une certaine orthodoxie yahwiste.<sup>22</sup> Juda développa avec l'Assyrie

<sup>19</sup> Liverani, *La Bible*, p. 206 ; Gösta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1994<sup>2</sup>, p. 665-740, pour une image de la Palestine dans l'orbite assyrienne.

<sup>20</sup> Pour une analyse fine des changements de populations, Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 28-41 ; Nadav Na'aman, « Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations », dans id., *Ancient Israel and Its Neighbors. Interaction and Counteraction. Collected Essays. Volume 1*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005, p. 200-219 ; J. Alberto Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda. Introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, LivRoul 19, Bruxelles, Éditions Les-sius, 2004, p. 281-291 ; Liverani, *La Bible*, p. 206 ss : à Samarie furent retrouvés des éléments d'une stèle de Sargon II, et deux tablettes administratives assyriennes. Selon SAA, suppl. II, p. 50, un gouverneur de Samarie joua le rôle d'éponyme.

<sup>21</sup> Othmar Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Vols. 1 et 2, Orte und Landschaften der Bibel, Band VI,1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 338-510.

<sup>22</sup> La chute de Samarie et la situation de l'Israël du nord furent l'objet d'interprétations dans le prophétisme du Nord avec Osée et Michée, prophètes qui ont influencé la réforme d'Ezéchias, en le faisant bénéficier de leur expérience et expertise. Osée et Michée lisent la chute d'Israël comme la conséquence de la corruption de la classe diri-

des liens commerciaux féconds sous le règne de Manassé qui a réintroduit un culte traditionnel yahwiste avec des hauts lieux. Quant au règne de Josias, l'extension territoriale, et la réforme qu'il conduisit (622), fit d'une partie du pays de Samarie un territoire de Benjamin à la fin du 7<sup>ème</sup> siècle.<sup>23</sup> Cependant son influence n'a sans doute pas pu affecter profondément la vie économique et religieuse de Samarie au cours de cette brève période.

Sous la suprématie assyrienne, Samarie fut une capitale provinciale et elle garda ce statut sous la domination néo-babylonienne en participant à la richesse économique des empires. Lors des dominations assyrienne et babylonienne, un culte yahwiste de configuration traditionnelle se maintient dans la province de Samarie, 2R 17,24-41 en serait le lointain écho.<sup>24</sup> Cependant, l'impact de l'époque impériale fut dans l'ensemble désastreux pour la province de Samarie (comme pour la Judée babylonienne). La domination impériale de plusieurs siècles conduisit à une déstructuration symbolique qui a mis fin à une brillante vie culturelle et cultuelle dans tous les pays du Levant à l'époque du Fer II. En effet, dans ces pays privés de leur classe dominante qui avait été déportée, il n'y avait plus de commandes d'œuvres d'art ou de pièces architecturales, et la réflexion intellectuelle comme la production littéraire s'éteignit. Cette période se traduit, malgré l'intégration dans les structures d'empire, par un effondrement démographique et économique.<sup>25</sup>

### *Époque perse*

Avec l'époque perse<sup>26</sup>, une nouvelle période s'ouvre en raison d'une stratégie politique fort différente de celles des précédents empires. Du côté de

---

geante, mais surtout pour avoir trahi la fidélité à Yhwh, Liverani, *La Bible*, p. 214-215 ; Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 669-680.

<sup>23</sup> Cf. le débat sur l'historicité de la réforme de Josias et l'extension territoriale de Juda, Herbert Niehr, « Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte », dans Walter Gross (éd.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"*, BBB 98, Weinheim, Belz Athenäum Verlag, 1995, p. 33-55 ; Christoph Uehlinger, « Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum », dans *ibid.*, p. 57-89 ; *id.*, « Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum », dans L. L. Grabbe (éd.), *Good Kings/Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century*, European Seminar in Historical Methodology, 5 ; LHBOT.S 393, London – New York, Continuum, 2005 (ppb 2007), p. 279-316.

<sup>24</sup> L'analyse détaillée de Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 45-70, suggère combien l'Israël du nord est selon 2R 17 à la fois dans la rupture (détruit à cause de son infidélité) et dans la continuité (rétablissant la vieille religion israélite). Cet Israël, l'objet de virulente attaque de la part des auteurs deutéronomistes, demeure pourtant une part de l'héritage revendiqué par Josias, 2R 23,15-20.

<sup>25</sup> Sur le 7<sup>ème</sup> siècle, Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 716-740 ; Liverani, *La Bible*, p. 271-272.

<sup>26</sup> Bob Becking, « Is There a Samaritan Identity in the Earliest Documents? », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritani-*

Jérusalem, une période de restauration commence avec l'autorisation impériale d'un retour pour les exilés et de la reconstruction de son temple.<sup>27</sup> Mais on peut se demander si Samarie ne bénéficia pas de la même amnistie et tolérance religieuse que Jérusalem. Selon M. Liverani, la Samarie est plutôt le « centre politique des "résidents" autochtones ». Le récit de Gn 34 illustrerait, selon lui, un conflit entre Jérusalem, avec la ligne « dure » représenté par Siméon et Lévi, et Samarie et la ligne « de compromis » représenté par Jacob. Selon ce dernier point de vue, la circoncision et l'adoption du culte de Yhwh n'interdit pas le mariage entre rapatriés et membres de la communauté palestinienne. Se profilerait déjà le conflit entre Samaritains et Judéens.<sup>28</sup> Une telle position n'est guère suivie, G. Knoppers montre au contraire combien Judéens et Samariens partagent un nombre important de traits culturels communs<sup>29</sup>, et que les conflits rapportés par Esdras-Néhémie reflèteraient un débat interne au judaïsme judéen<sup>30</sup>. Quoi qu'il en soit, sous

---

*schen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 51-65, assure qu'il n'y a pas de réponse sur l'origine des Samaritains, si ce n'est le témoignage d'une croissance de deux traditions indépendantes à l'origine ; Jan Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, CHANE 30, Leiden – Boston, Brill, 2007 ; id., « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », *HeBAI* 3/1 (2014), p. 111-133 ; Gary N. Knoppers, « Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 265-289 ; id., « Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews », *Studies in Religion* 34/3-4 (2005), p. 309-338 ; Yitzhak Magen, « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archeological Evidence », dans Lipschits / Knoppers / Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, p. 157-211 ; Étienne Nodet, *Samaritains, juifs, temples*, CRB 74, Paris, Gabalda, 2010 ; Jürgen K. Zangenberg, « The Sanctuary on Mount Gerizim. Observations on the Results of 20 Years of Excavation », dans Jens Kamlah (éd.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.)*, ADPV 41, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 399-418.

<sup>27</sup> Un débat subsiste sur la pertinence de cette autorisation impériale, cf. Peter Frei, « Persian Imperial Authorization: A Summary », dans James W. Watts, (éd.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL.SyS 17, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 5-40 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 80-84 ; Gard Granerød, « "By the Favour of Ahura-Mazda, I am King". On the Promulgation of a Persian Propaganda Text among Babylonians and Judeans », *JSOT* 44 (2013), p. 455-480.

<sup>28</sup> Liverani, *La Bible*, p. 362.

<sup>29</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 102-134 ; Magnar Kartveit, « The Second Temple and the Temple of the Samaritans », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel / The Samaritans and the Bible*, p. 67-80, nuance en déclarant que les rapports entre les deux temples ne furent pas une coexistence pacifique.

<sup>30</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 158-160, pense que la radicalité de Néhémie contre l'ennemi samarien reflète davantage un conflit à l'intérieur du yahwisme jérusalémite : « In my judgment, the struggles depicted in Ezra-Nehemiah testify to internal Judean debates about identity, ethnicity, nationality. The very definition of "Israel" becomes a

les Achéménides, la Palestine demeure longtemps une région affaiblie. Pour la Judée l'estimation de la population est de 12000 habitants entre 550 et 450, et de 17000 habitants entre 450 et 330.<sup>31</sup> Dans ce contexte Jérusalem est demeuré une ville avec une faible population pendant le 5<sup>ème</sup> siècle.<sup>32</sup> Quant à la région de Samarie, elle demeure également plus faiblement peuplée qu'à l'époque royale avec 42000 habitants. Démographiquement et politiquement la province de Samarie et sa capitale occupent clairement une position plus importante que la Judée et Jérusalem.<sup>33</sup> En effet « toutes les hautes terres intérieures de la Palestine dépendaient, elles, du gouverneur de Samarie »<sup>34</sup>. Lors de la reconstruction de la Judée, la question de cette dépendance administrative vis-à-vis de Samarie s'est posée. Si la population autochtone de la Judée agréait cette dépendance, ce ne fut pas le cas des rapatriés qui mirent en place un modèle de Cité-temple, permettant une plus grande autonomie de la province de Judée. M. Liverani comprend la construction du temple du Garizim comme une décision politique tel un temple alternatif à celui de Jérusalem afin que la province de Samarie ne quitte pas sa position dominante.<sup>35</sup> L'existence d'un temple sur le mont

---

contested topic in a world in which a number of communities, whether more narrowly or more broadly defined, claim to continue the legacy of the descendants of Jacob. »

<sup>31</sup> Pendant la période perse, Jérusalem semble être revenue à un niveau de population comparable à celui d'avant le 8<sup>ème</sup> siècle, Israel Finkelstein, « Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah », *JSOT* 32/4 (2008), p. 501-520. De même à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle et au début du 4<sup>ème</sup> siècle, Jérusalem demeure centrée sur le temple sans être le seul centre administratif de la province de Yehud, Alexander Fantalkin / Oren Tal, « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Part I) », *ZAW* 124/1 (2012), p. 1-18 (12) : « Given the scarcity of Persian-period remains in Jerusalem and their almost exclusive appearance in sections of the City of David., we may reasonable assume that, Jerusalem, as the capital of Yehud, was more confined to its temple community and religious functions, while the administration of the province was centered at nearby Ramat Rahel. »

<sup>32</sup> Selon Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005, p. 261-274, Jérusalem aurait été peuplée de 1500 habitants tout le long du 5<sup>ème</sup> siècle. Elle connaît un rôle économique plus significatif à la fin du 5<sup>ème</sup> et au début du 4<sup>ème</sup> siècle.

<sup>33</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 101-109 : « Sites surveys indicate that the populations of northern and western Samaria actually grew substantially during the Persian Period. The Achaemenid era witnessed a larger number of inhabited sites in northern Samaria than at any time during the Iron Age. » Cf. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 822-906.

<sup>34</sup> Liverani, *La Bible*, p. 400-401, cf. p. 456 : « (Samarie) contrôlait les structures de troisième niveau comme la Judée, depuis que la Judée avait acquis son autonomie. » À Samarie et Jérusalem on frappe de la petite monnaie avec des emblèmes impériaux.

<sup>35</sup> Liverani, *La Bible*, p. 455-458, situe la construction du temple du Garizim à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle en lien avec l'expulsion du fils du grand prêtre, Yoyada, épisode raconté en Ne 13,28. Il trouva refuge chez Sanballat qui lui proposa de devenir grand prêtre du temple yahviste de Samarie-Sichem. La position de Liverani est donc confirmée par les fouilles archéologiques du Mont Garizim que M. Liverani ne semble pas encore con-

Garizim au 5<sup>ème</sup> siècle est confirmée par les évidences archéologiques dont Y. Magen a rendu compte.<sup>36</sup> Selon J. Dušek, la fondation d'un sanctuaire sur le Mt Garizim serait à l'initiative de Sanballat, gouverneur de Samarie à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle. Ce sanctuaire acquiert une autorité aussi importante que celui de Jérusalem selon les sources d'Éléphantine.<sup>37</sup> Ainsi G. Knoppers conclut : « Each community also possessed its own major Yahwistic sanctuary.... it seems evident that both communities were drawing from an overlapping, albeit not entirely shared, reservoir of traditions during the Achaemenid and Hellenistic eras. »<sup>38</sup> Selon M. Kartveit, le temple du Garizim aurait été construit autour de 400 dans un mouvement contre Jérusalem. Des Samariens de la mer Egée payaient des taxes au temple du Garizim.<sup>39</sup> Cette datation haute est remise en cause par M. Mor qui situe la construction d'un temple sur le Garizim plutôt à la fin de l'époque perse, au milieu du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>40</sup>

L'étude systématique des manuscrits araméens du Wadi Daliyeh<sup>41</sup> par J. Dušek permet également de préciser l'image administrative de la Samarie, en tant que ville ou province de l'époque perse, entre 450 et 332. Selon cet auteur, les manuscrits appartiennent à l'ensemble du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>42</sup> L'ono-

---

naître. La rupture entre Samarie et Jérusalem se situerait avant l'arrivée d'Esdras à Jérusalem ; Kartveit, « The Second Temple and the Temple of the Samaritans », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 67-81.

<sup>36</sup> Magen, *The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple*, p. 157-211 ; Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 120-131 ; Kartveit, « The Second Temple and the Temple of the Samaritans », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 67-81, date la construction du temple du Garizim de l'an 400. Il s'interroge sur les raisons de l'érection d'un temple sur le Garizim plutôt qu'à Sichem même. S'agit-il d'une raison défensive ? Ou bien la construction répond-elle à une tradition littéraire ancienne ?

<sup>37</sup> Dušek, « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », p. 114-119, articule de manière convaincante les données archéologiques et le récit de la fondation du sanctuaire du Mont Garizim, relaté par Flavius Josèphe. Par ailleurs, l'auteur s'intéresse à l'origine de ce sanctuaire qu'il conviendrait de faire remonter à l'époque royale (même si nombre de questions demeurent) en lien avec Sichem et Béthel, en tant que sanctuaire principal, et par rapport auquel le Mont Garizim était un « haut lieu » (124-132).

<sup>38</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 132-133.

<sup>39</sup> Kartveit, « The Second Temple and the Temple of the Samaritans », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 73-75. L'auteur pose la question du mont Garizim comme lieu cultuel. Il suggère que le temple fut construit sur le Mont Garizim pour répondre à la loi mosaïque de Dt 27,4 et à la leçon originelle : « Argarizim ».

<sup>40</sup> Menahem Mor, « The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again », dans József Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 66 / Ssam 6, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 89-99. Les principaux arguments développés par l'auteur sont les suivants : les évidences archéologiques les plus nombreuses datent du 4<sup>ème</sup> siècle et de l'époque hellénistique, le silence du livre de Néhémie sur l'existence d'un temple, et l'absence de mention d'un grand prêtre auprès de Sanballat dans les lettres d'Éléphantine.

<sup>41</sup> Le Wadi Daliyeh se trouve en Palestine centrale à 14 km au nord de Jéricho.

<sup>42</sup> Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh*, p. 384-386.

mastique montre une grande diversité de noms de différentes provenances : noms babyloniens, araméens... Un certain nombre de noms sont théophores parmi lesquels des noms yahwistes.<sup>43</sup>

La province de Samarie est gouvernée par des hauts fonctionnaires de manière comparable à ceux que l'on trouve en service dans les autres provinces avec un « préfet », שר, un « juge », שופט, et un « gouverneur », מושל. L'étude épigraphique, numismatique et des documents araméens d'Éléphantine permet d'établir la liste chronologique des gouverneurs de Samarie :

Milieu du 5 <sup>ème</sup> siècle	Sanballat 1 <sup>er</sup>
Fin du 5 <sup>ème</sup> et début 4 <sup>ème</sup> siècle	Delayah <sup>44</sup>
Début du 4 <sup>ème</sup> siècle	Shelemayah
1 <sup>ère</sup> moitié du 4 <sup>ème</sup> siècle	Hananyah
2 <sup>ème</sup> moitié du 4 <sup>ème</sup> siècle	Sanballat II
2 <sup>ème</sup> moitié du 4 <sup>ème</sup> siècle	Yeshu'a : Yesha'yahu

Cette succession de gouverneurs fait également l'objet de débats liés à l'interprétation des différentes sources et notamment des mentions de Sanballat dans l'œuvre de Flavius Josèphe.<sup>45</sup> Quoi qu'il en soit, la communauté samarienne a connu une longue période paisible sous l'empire perse jusqu'à l'avènement d'Alexandre. Les découvertes du Wadi Daliyeh ont mis en évidence qu'aux côtés des documents araméens se trouvaient des ossements de deux cent cinq personnes. Ces ossements seraient ceux des notables de Samarie qui se sont cachés dans ces grottes et ont été enfumés par les armées grecques. Selon plusieurs sources, ce massacre fut un acte de représailles commis par les armées d'Alexandre contre Samarie pour répondre à l'assassinat du gouverneur de Syrie. Or, c'est à partir de ce mo-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 485-495 (488).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 329-331. L'étude de la bulle WD 22 conduit l'auteur à proposer la reconstruction suivante, qui montre que l'on a affaire à un nom théophore yahviste désignant probablement le gouverneur de Samarie, successeur de Sanballat (*Sin'uballit*): « [Appartenant à Dela]yahu, fils de [Sin'u]/ballit, gouverneur de Samar[ie] ».

<sup>45</sup> Comme la construction du Temple sur le mont Garizim, la liste des gouverneurs de Samarie, est questionnée par Mor, « The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again », p. 99-108. L'auteur y défend une liste dans laquelle il y aurait trois Sanballat. Pour l'auteur, seule de nouvelles découvertes pourraient permettre de trancher la question de la date de la construction du temple sur le Garizim et la succession des gouverneurs ; Magner Kartveit, « Josephus on the Samaritans – his Tendenz and Purpose », dans Zsengellér, *Samaria, Samaritans, Samaritans*, p. 109-120 ; Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ; Etienne Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1992, p. 99-101.

ment que la ville de Sichem connaît une nouvelle occupation marquée par des constructions.<sup>46</sup>

### *Époque hellénistique*

L'histoire de Samarie au cours de la période hellénistique est encadrée par deux événements tragiques pour la ville<sup>47</sup>, ce qui est un indice de relations difficiles entre Samarie et les autorités grecques, comme le signale de manière très orientée l'œuvre de Flavius Josèphe qui rappelle que les Samaritains étaient appelés « Cuthéens »<sup>48</sup>. Le premier événement fut les représailles contre Samarie par les troupes grecques en raison de l'assassinat du gouverneur de la Syrie. Après la domination hellénistique, le second événement fut la destruction du sanctuaire du Garizim, et des villes de Samarie et Sichem, et de leur région par le roi hasmonéen Jean Hyrcan.<sup>49</sup> Pendant la période ptolémaïque, J. Dušek note que la région n'a pas eu une grande importance économique dans l'ensemble de la Palestine : on y relève l'abandon de sites agricoles, la Coele-Syrie bénéficia cependant d'un gouverneur, *stratēgos* στρατηγός, et d'un grand prêtre, *archiereus* ἀρχιερεύς.<sup>50</sup> D'un point de vue administratif et religieux, la région de Samarie est donc tout à fait comparable à la Judée ptolémaïque. Deux temples ont existé à Jérusalem et à Samarie, celui bâti à Jérusalem à la fin du 6<sup>ème</sup> siècle et celui fondé sur le Garizim par Sanballat à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle ou construit au milieu de

<sup>46</sup> Mor, « The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again », p. 103 ; Simon C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Nouvelle Clio, l'Histoire et ses problèmes, Paris, PUF, 2012, p. 584-585. L'élévation d'un temple sur le Garizim serait liée, selon cet auteur, à cette phase de reconstruction à la fin du 4<sup>ème</sup> siècle. M. Mimouni ne semble pas avoir pris en compte les fouilles du Mont Garizim ; Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme*, p. 94-121, le mouvement samaritain naît par le biais d'un développement indépendant du Garizim plus que par une volonté de schisme contre Jérusalem.

<sup>47</sup> Jan Dušek, « Administration of Samaria in the Hellenistic Period », dans Zsengellér, *Samaria, Samaritans, Samaritans*, p. 71-88, poursuit ici son étude sur les manuscrits du Wadi Daliyeh en décrivant ce que fut l'administration de Samarie à l'époque hellénistique. Il défend à nouveau sa position dans « Again on Samaritan Governors and Coins in the Persian Period. A Rejoinder to Edward Lipiński and Michał Marciak », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 119-155.

<sup>48</sup> Selon Flavius Josèphe, Antiquités Juives 11,340-345, les relations entre Alexandre et les Samaritains furent peu amicales, en raison du double langage des Samaritains, cf. Reinhard Pummer, « Alexander und die Samaritaner nach Josephus und nach samaritanischen Quellen », dans Frey et al., *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 158-161.178. Pour l'analyse détaillée des Ant. 11,297-347, cf. Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 103-152.

<sup>49</sup> Dušek, « Administration of Samaria in the Hellenic Period », p. 74.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 74. Lors de la période ptolémaïque une grande partie de la région de Samarie était un domaine royal : *basilikē gē*.



4<sup>ème</sup> siècle. Les *Chroniques samaritaines*<sup>51</sup> considèrent que la famille du grand prêtre descend d'Aaron, même si cette présentation doit être prise avec prudence : selon les témoignages bibliques, les prêtres de Samarie appartiennent à la famille sadocite.<sup>52</sup> Cependant, à la fin de la période hellénistique, les différents temples apparaissent dans une position subordonnée à Jérusalem. Selon J. Frey, aucun des temples de Samarie et Leontopolis ne prétend construire une autre religion contre Jérusalem. Ces temples, loin de Jérusalem, avaient une portée limitée et ne présentaient plus une menace pour la position centrale de Jérusalem.<sup>53</sup>

De cette brève présentation, il apparaît que Samarie fut une ville plus prospère que Jérusalem durant le 5<sup>ème</sup> siècle, et un centre important de la vie religieuse yahwiste à l'époque perse jusqu'au début de l'époque hellénistique. Une importance qui se maintient jusqu'à ce que la primauté de Jérusalem, comme centre du judaïsme, ne s'impose à partir du 3<sup>ème</sup> siècle.<sup>54</sup>

#### *Le yahwisme samarien*

Il se constitue indépendamment de la restauration de la Judée et du rétablissement du culte yahwiste à Jérusalem au cours du 5<sup>ème</sup> siècle<sup>55</sup>. L'opposition samarienne à Jérusalem du 5<sup>ème</sup> siècle, que décrit le livre de Néhémie, est marquée par l'idéologie séparatiste du livre, elle reflète probablement une tension politique, mais elle n'est pas le signe d'une différenciation religieuse entre les deux pôles du Judaïsme à l'époque perse.<sup>56</sup> En effet, les lettres d'Éléphantine, correspondance que les juifs d'Égypte entretiennent avec leurs coreligionnaires judéens et samariens, témoignent de la coexistence des deux provinces de Judée et de Samarie. Après la destruction du

<sup>51</sup> Ingrid Hjelm, « Samaritans. History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims: Problems in Writing a Monograph », dans Zsengellér, *Samaria, Samaritans*, p. 173-184 ; Macchi, *Les Samaritains. Histoire d'une légende*, p. 19-22.

<sup>52</sup> Dušek, « Administration of Samaria in the Hellenistic Period », p. 83-84.

<sup>53</sup> La création de ces temples répond le plus souvent à des motifs politiques, Jörg Frey, « Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis », dans Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (éds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT I/118, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 171-203.

<sup>54</sup> Ingrid Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Gerizim in Competition*, JSOT. S 404 / CopIntSem 14, London – New York, T&T Clark, 2004.

<sup>55</sup> Gary N. Knoppers, « Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews », *SR* 34 (2005), p. 309-338 ; id., *Jews and Samaritans*, p. 135-168 ; Magen, « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim », p. 157-211.

<sup>56</sup> Au contraire, Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 133, interprète les mentions de Sanballat et de ses parentés avec la famille sacerdotale de Jérusalem comme le signe d'une coopération sacerdotale entre les deux sanctuaires.

temple de *Yáho* à Éléphantine en 410, le chef de la communauté, Yedoniah, écrit au gouverneur de la Judée comme au gouverneur de Samarie. Cette double relation aux responsables des provinces de Samarie et de Judée n'offre aucun indice d'une opposition religieuse entre les deux centres administratifs du Judaïsme à l'époque perse.<sup>57</sup> Le livre des Chroniques ne fait pas non plus mention de tensions et rapporte, au contraire, la coopération des tribus du Nord à la construction du temple de Jérusalem selon 2Ch 30. La réinterprétation chroniste des liens entre Israël et Juda laisse supposer que des liens coopératifs ont existé entre Jérusalem et Samarie pendant l'époque du second Temple de Jérusalem.<sup>58</sup> Dan y représente un lieu de culte tout à fait orthodoxe. Un témoignage plus marquant encore est celui de 2Mc 15,1 selon lequel Samarie est un lieu de refuge pour les juifs suivant Judas Maccabée, et pourchassés par le pouvoir en place.

2Mc 15,1 Or Nikanor, ayant appris que Judas et les siens se trouvaient dans la région de Samarie, décida de les attaquer sans le moindre risque, le jour du repos. 2 Les Juifs qui le suivaient par contrainte lui dirent : « Ne les fais pas périr d'une façon aussi sauvage et barbare, mais rends gloire au jour qui a été honoré et sanctifié de préférence par celui qui veille sur toutes choses. » (TOB)

Selon la suite de cette histoire, la Samarie est une région où se vivent les rites identitaires du judaïsme et en particulier le Sabbat.<sup>59</sup> Si le livre de Néhémie reflète certaines tensions d'ordre politique et administratif entre Samarie et Jérusalem, il est désormais possible d'affirmer que, depuis le 6<sup>ème</sup> siècle, Samarie et sa région sont le lieu d'une vie religieuse et culturelle yahwiste comparable à celle qui émerge à Jérusalem et sa région après l'Exil.<sup>60</sup> La rupture religieuse entre Samarie et Jérusalem intervient donc

<sup>57</sup> Prenant appui sur les inscriptions récemment publiées, B. Becking tire la conclusion qu'au commencement, rien ne permet de faire une différence entre le yahwisme samarien et jérusalémite. Une réflexion qui est au centre de l'étude de Knoppers, *Jews and Samaritans*. Les tensions religieuses entre Judéens et Samaritains proviennent d'un long processus historique, Bob Becking, « Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways? », dans Lipschits / Knoppers / Alberty, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, p. 213-222 ; Dušek, « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », p. 114-119.

<sup>58</sup> Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 71-100, y étudie particulièrement les récurrences dans le livre des Chroniques.

<sup>59</sup> Flavius Josèphe décrit la région de Gophna comme le lieu où s'enfuit Judas et les siens après la bataille de Bethzacharia, *Guerre des Juifs*, 1,45.

<sup>60</sup> Ce que confirme, selon Dušek, « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », p. 118-119, la tradition des *Chroniques samaritaines* qui attribuent l'établissement de la Torah non à Esdras, mais à un certain Abisha, fils de Pinhas, fils d'Aaron sur le mont Garizim.

seulement lors de la domination hasmonéenne, et après la destruction du temple par Jean Hyrcan en 112-111.<sup>61</sup>

### 1.1.2. Égypte

Une première communauté juive en Égypte est connue grâce aux documents d'Éléphantine. Les documents araméens d'Éléphantine disponibles couvrent l'ensemble du 5<sup>ème</sup> siècle : le document le plus ancien est daté de la 27<sup>ème</sup> année du règne de Darius 1<sup>er</sup> en 495, et le plus récent date de la fin de la domination perse vers 399. Les lettres d'Éléphantine fournissent des indications sur la vie quotidienne et sur le culte yahwiste avant et après la chute de Jérusalem, comme nous allons le voir. Avec la fin de l'emprise perse sur l'Égypte, les témoignages sur la communauté d'Éléphantine s'estompent. L'origine de la communauté, comme sa fin, demeure quelque peu obscure et sujet de débats.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Stefan Schorch, « La formation de la communauté samaritaine au 2<sup>e</sup> s. avant J.-Chr. et la culture de lecture du Judaïsme », dans Innocent Himbaza / Adrian Schenker (éds.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, OBO 233, Fribourg, Academic Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 5-20 ; Lester L. Grabbe, « Betwixt and Between: The Samaritans in the Hasmonean Period », dans Philip R. Davies / John M. Halligan (éds.), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture*, JSOT.S 340, London – New York, Sheffield Academic Press, 2002, p. 202-217 ; Cilliers Breytenbach, « Zeus und Jupiter auf dem Zion und dem Berg Garizim. Die Hellenisierung und Romanisierung der Kultstätten des Höchsten », *JSJ* 28/4 (1997), p. 369-380 ; Seth Schwartz, « John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations », *JH* 7/1 (1993), p. 9-25 ; Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 169-216, souligne combien Samarie fut le pouvoir régional dominant pendant la période achéménide et Juda, le pouvoir régional dominant à la fin du 2<sup>ème</sup> siècle.

<sup>62</sup> Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 673-719 ; Bob Becking, « Temples Across the Border and the Communal Boundaries within Yahwistic Yehud », *Trans* 35 (2008), p. 39-54 ; Alejandro F. Botta, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine. An Egyptological Approach*, LSTS 64, London – New York, T&T Clark, 2009 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 96-103 ; Jörg Frey, « Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis », dans Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (éds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 171-203 ; Reinhard G. Kratz, « Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran », dans Gary N. Knoppers / Bernard M. Levinson (éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 77-103 ; Joseph Meleze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Quadrige, PUF, Paris, 1997.

*Origine et époque perse*

La plus vieille attestation de la présence juive en Égypte commence avec les témoignages d'Éléphantine : Éléphantine est le nom grec d'une île sur le Nil, en face d'Assouan, en Haute Égypte. La colonie juive qui y résidait, était constituée d'immigrants judéens ou samariens au service de l'armée égyptienne avant d'être intégrés aux forces militaires de l'empire perse. Ils ont été installés dans le sud de l'Égypte où ils bénéficiaient de terres agricoles à cultiver. On y a retrouvé des papyri principalement en démotique, araméen et grec. Les documents les plus importants sont les lettres provenant des archives du leader de la communauté, peut-être le grand prêtre Yedaniah, fils de Gemariah, documents qui attestent de l'existence d'un temple à Yahô. Cette présence militaire est confirmée par la lettre d'Aristée qui prétend que les mercenaires juifs aidèrent le roi pharaon, soit Psamétique I (664-610), soit Psamétique II (595-589). Cette partie du Nil fut un endroit stratégique pour les dynastes saïtes, ce qui explique une présence de mercenaires dans cette région au moins dès le début du 6<sup>ème</sup> siècle.<sup>63</sup> Cette communauté militaire implantée sur l'île d'Éléphantine était chargée de surveiller la frontière méridionale du pays. L'existence de la communauté est attestée jusqu'à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle (sous Darius II).<sup>64</sup> Ces mercenaires occupaient des villes-garnisons à Éléphantine mais aussi dans le Delta du Nil à Daphné (Taphanès, Jr 43,7) et Migdol (Jr 44,1). Cette implantation était-elle liée à la domination égyptienne sur Juda à la fin du 7<sup>ème</sup> siècle, après la mort du roi Josias, et au déplacement de prisonniers vers l'Égypte comme l'indique 2R 23,33-34 ?<sup>65</sup> Ou bien la présence de Judéens en Égypte commença-t-elle avec l'immigration judéenne que rapporte Jr 42-43 ? Ces chapitres décrivent le départ de Judéens en Égypte après l'assassinat en 583 de Guedalias, gouverneur établi par la puissance babylonienne à Miçpah (2R 25,22-26) après la destruction de Jérusalem de 587, et la révolte de Sédécias. La diaspora égyptienne n'est pas ici issue d'un exil forcé, mais d'un exil volontaire et son implantation se déploie depuis la Haute Égypte jusqu'à la Basse Égypte.<sup>66</sup> Elle est bien intégrée en Égypte, puisqu'elle a la possibilité de dresser un temple pour le culte de Yhwh (Yahô). Parmi les membres de la communauté d'Éléphantine, une partie semble originaire de l'Israël du nord. Les raisons de ce lien possible reposent sur la vénération à Éléphantine du dieu Béthel qui partage avec Yahô la

<sup>63</sup> Frey, « Temple and Rival Temple », p. 174 ; Liverani, *La Bible*, p. 298-300.

<sup>64</sup> La lettre d'Aristée (3<sup>ème</sup> siècle) mentionne déjà la présence de mercenaires israélites dans l'armée de Pharaon en l'an 591, Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 674-676.

<sup>65</sup> 2R 23,34 rapporte que Joachaz, fils de Josias, fut emmené en Égypte et qu'il y mourut.

<sup>66</sup> Es 19,18 évoque cinq villes parlant « la langue de Canaan ». De même dans les malédictions d'Ez 29,10 et 30,6 l'ensemble de l'Égypte est symbolisé par des lieux d'implantations de communautés juives : Daphné et Syène.

même parèdre Anat, les mentions de cette divinité dans les noms Eshem-Béthel et Anat-Béthel l'attestent.<sup>67</sup> Il est probable qu'une partie des habitants d'Éléphantine originaire de l'Israël du nord aient gardé la vénération de Béthel à laquelle ils offraient un culte soit comme divinité seconde, soit comme divinité principale aux côtés de Yahô.<sup>68</sup>

### *Époque hellénistique*

Le yahwisme égyptien connaît un nouveau développement avec la conquête d'Alexandre et la fondation d'Alexandrie. Plusieurs témoins de l'Antiquité évoquent l'installation d'une population juive dans toute l'Égypte et à Alexandrie. Il s'agissait d'une communauté importante, puisque l'on estime cette population à 200000 personnes dont la moitié vit à Alexandrie au cours de la période grecque et romaine.<sup>69</sup> La population juive était bien intégrée à la vie publique de l'Égypte ptolémaïque, beaucoup d'entre eux occupaient des emplois militaires ou étaient fonctionnaires au service de la royauté. Au cours de cette période, ils n'ont pas eu de statut privilégié : ils ont obtenu cependant le droit de former une « association », un *politeuma* qui représentait la communauté juive d'Alexandrie, comme les autres groupes ethniques et religieux de la cité. Il semble qu'ils y étaient considérés comme des « Hellènes » et non comme des Égyptiens, sans que cela leur confère un statut social et administratif privilégié, puisqu'ils payaient les impôts.<sup>70</sup> Par la suite, l'importance de la communauté juive d'Alexandrie se manifeste par la traduction en grec de la Torah et par une production littéraire remarquable dont la plus connue est celle de Philon.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Le nom de Béthel comme divinité se trouve en Jr 48,13 : « Moab aura honte de Kemosh, comme la maison d'Israël a eu honte de Beth-El, à laquelle elle se fiait » et dans le traité de vassalité qui lie Assarhaddon et Baal de Tyr en 680.

<sup>68</sup> Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 101 ; Liverani, *La Bible*, p. 300.

<sup>69</sup> Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 680-694, fait état des différentes sources qui évoquent cette installation : Flavius Josèphe dans *Contre Apion* I, § 183-204 ; Hécatée d'Abdère ; *Lettre d'Aristée à Philocrate*, III, § 12-13 : ce témoin rapporte la déportation de 100000 juifs en Égypte dont 70000 à Alexandrie. Philon évoque souvent sa ville natale dans son œuvre, *In Flaccum* § 132.

<sup>70</sup> C'est à l'époque romaine que le statut de la communauté juive sera véritablement distinct de celui des Égyptiens, puisque les juifs d'Alexandrie bénéficieront du statut de citoyens et ne seront pas soumis à un impôt personnel en tant que « citoyens grecs », Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 697.

<sup>71</sup> Au cours du 2<sup>ème</sup> siècle, lors de la domination séleucide, les conflits autour du Grand Prêtre de Jérusalem ont conduit à l'établissement du temple de Léontopolis sous l'autorité d'Onias IV, fils d'Onias III assassiné. Il s'agit là d'une nouvelle période où coexistent plusieurs temples dédiés à Yhwh, Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 683-686 et 690-695.

*Le yahwisme égyptien*

Les lettres d'Éléphantine mettent en évidence la singularité du yahwisme égyptien au 5<sup>ème</sup> siècle, les adorateurs de Yahô ne sont pas hénouthéistes (ou monothéistes) à la manière de leurs coreligionnaires judéens. En effet, comme cela a déjà été indiqué dans ces documents, Yhwh est associé aux divinités Anat et Bethel. Ces divinités sont connues des listes de malédictions des traités d'Assarhaddon avec le roi de Tyr et les princes vassalisés, elles y sont témoins de l'alliance avec le suzerain. La communauté juive d'Éléphantine pratique donc un yahwisme traditionnel non deutéronomiste. Dans la lettre n° 10, qui est un serment dans le cadre d'un litige à propos d'une ânesse, le nom de Yhwh se trouve associé à celui d'Anat.

N°10 1 Serment que *Menahem*, fils de Shallôum  
fils de 2 *Hâsha 'yah* a prêté à Meshullam  
fils de Natan 3 fils de *X.....*, par le sanctuaire  
et par 'Anat-Yahô. 4 Il lui a dit : l'ânesse qui est  
entre les mains 5 de *Pamîsî* fils de *Pémét*, au  
sujet de laquelle tu me poursuis...<sup>72</sup>

Ce lien fait encore penser à Jr 7,18 et à 44,17-19, le prophète y dénonce le culte de la Reine du ciel. Ces textes sont les témoins du débat qu'a suscité l'abolition de ce culte dans les communautés yahwistes du 6<sup>ème</sup>-5<sup>ème</sup> siècle.

Jr 7,17 Ne vois-tu pas ce qu'ils font dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem ? 18 Les fils ramassent du bois, les pères allument le feu, les femmes pétrissent la pâte pour faire des gâteaux à la reine du ciel. On veut me contrarier en répandant des libations pour d'autres dieux.

Jr 44,17 Nous voulons faire tout ce que nous avons dit : offrir de l'encens à la reine du ciel et répandre des libations pour elle, comme nous l'avons fait, nous et nos pères, nos rois et nos princes, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem. Alors nous avions du pain à satiété, nous étions heureux et nous ne connaissions pas le malheur. 18 Mais depuis que nous avons cessé d'offrir de l'encens à la reine du ciel et de répandre des libations pour elle, nous avons manqué de tout et nous avons été exterminés par l'épée et par la famine... 19 D'ailleurs, lorsque nous offrons de l'encens à la reine du ciel et que nous répandons des libations pour elle, est-ce sans l'accord de nos maris que nous faisons des gâteaux à son image, et que nous répandons des libations pour elle ? (NBS)

Les documents d'Éléphantine posent donc la question des liens de la communauté avec le royaume de Juda avant et pendant l'exil, et en particulier avec la réforme religieuse de Josias. La communauté d'Éléphantine con-

<sup>72</sup> Pierre Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, Paris, Cerf, 1972, p. 95, 363.

naissait-elle les prescriptions deutéronomistes ? Les a-t-elle ignorées, rejetées ? Qu'en est-il ensuite de ses rapports avec le yahwisme judéen au retour d'Exil, et avec le développement d'une tendance séparatiste sous Néhémie et Esdras ? Il semble bien que le yahwisme éléphantin n'ait pas connu l'exclusivisme yahwiste qui interdit toute autre divinité aux côtés de Yhwh, et ne semble pas encore touché par l'avènement de la Torah, ainsi que par les exigences séparatistes des livres d'Esdras et Néhémie. Certains auteurs évoquent un « judaïsme non biblique » considérant que la réforme de Josias n'y était pas suivie, ou n'y était pas connue.<sup>73</sup> Au contraire, la communauté yahwiste éléphantine reçoit d'autres littératures de référence, tel le livre d'Ahiqar (roman du 5<sup>ème</sup> siècle racontant l'ascension d'un sage araméen, d'humble condition, qui devient le vizir d'Esarhaddon, roi d'Assyrie) que l'on a retrouvé à Éléphantine.<sup>74</sup> Si le yahwisme éléphantin partage une forme de sagesse et certaines représentations du rôle des puissances étrangères, la mention de mariages avec des Égyptiens montre bien que les frontières en matière économique et religieuse sont plus perméables que dans la Torah et les pratiques du yahwisme judéen. Le yahwisme d'Éléphantine illustre le temps qu'il a fallu avant que le « judaïsme biblique » (selon la Torah) ne s'impose. Selon R. Kratz, l'Égypte témoigne du passage du « primo judaïsme » éléphantin au judaïsme influent d'Alexandrie.<sup>75</sup> À Alexandrie, la traduction de la Septante a permis à la Torah d'entrer dans le monde hellénistique et romain. Elle ne sert pas seulement des buts apologétiques pour argumenter devant un public grec cultivé philosophiquement et théologiquement. En tant que substitut de la Bible hébraïque, la Septante a surtout une fonction interne : permettre au juifs hellénophones de Palestine et de la diaspora de vivre selon la Torah, au centre désormais du judaïsme.<sup>76</sup>

### *Le temple de Yahô*

Le document 102 prétend que le temple d'Éléphantine fut construit avant la conquête perse de l'Égypte, c'est à dire avant l'avènement du règne de

<sup>73</sup> Reinhard G. Kratz, « Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 77-103.

<sup>74</sup> Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 100. Un ostracon d'Éléphantine évoque le Sabbat dont la pratique, différente du Sabbat biblique (?), semble moins déterminé par le Décalogue : ostracon Cl-G 152, Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, p. 369-371.

<sup>75</sup> Kratz, Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch, p. 77-103.

<sup>76</sup> Le passage du yahwisme éléphantin au judaïsme alexandrin conserve encore bien des zones d'ombre. Néanmoins il y a des continuités évidentes entre une première communauté de langue araméenne et une seconde de langue hellénistique. Ainsi le nom de Dieu Iaw n'est autre que la transcription grecque du nom de Yhwh en araméen d'Éléphantine, *Yahô*, Jan Joosten, « Traduire la Parole. La Septante à la lumière de l'histoire, de la philologie et de la théologie », *RHPR* 93/4 (2013), p. 481-497 (483-487), l'auteur y illustre ces continuités par plusieurs exemples.

Cambyse en 525.<sup>77</sup> Dans la *Supplique des Juifs d'Éléphantine à Bagohi* (407), la communauté se plaint de la destruction du temple de Yahô par les Égyptiens en l'an 410. Yedonyah, chef de la communauté, écrit au gouverneur de la Judée Bagohi, pour qu'il intervienne auprès des autorités perses d'Égypte. Yedonyah raconte comment le temple fut détruit, et le deuil que porte la communauté n'offrant plus ni offrande, ni holocauste.<sup>78</sup> Il informe également qu'il a envoyé un rapport de ces événements à Darius et aux fils de Sinuballit, gouverneur de Samarie.<sup>79</sup>

Lettre n°102 (extrait) À notre Seigneur Bagohi, gouverneur de Judée, Yedonyah et ses collègues, les prêtres d'Éléphantine la forteresse... Ensuite, ce Nefaina<sup>80</sup> conduisit les Égyptiens *avec d'autres militaires ; ils vinrent dans la forteresse d'Éléphantine* 8 avec leurs armes ; ils entrèrent dans ce sanctuaire ; ils le détruisirent jusqu'au ras du sol ;... *En outre au sujet de toute* 28 l'affaire nous avons envoyé une lettre en notre propre nom à Dallah et Shèlèmyah, *les fils de Sin'uballit, le gouverneur de Samarie.*

Pour les responsables de la communauté juive d'Éléphantine, il y a bien deux autorités autonomes à la tête de la Judée et de la Samarie. Deux autorités qui semblent à égalité et non dans un rapport de subordination l'une par rapport à l'autre.

### 1.1.3. Babylonie

#### Origine

La diaspora babylonienne est constituée de la population judéenne déportée par les Babyloniens en 597, 2R 24,14-16 ; Jr 29,1-2.15.20.28, et en 587 (et

<sup>77</sup> Bob Becking, « Temple, *marzēah*, and Power at Elephantine », *Trans* 29 (2005), p. 37-47 ; Thomas M. Bolin, « The Temple of יְהוָה at Elephantine and Persian Religious Policy », dans Diana Vikander Edelman (éd.), *The Triumph of Elohîm. From Yahwisms to Judaism*, CBET 13, Kampen, Kok Pharos, 1995, p. 127-142 ; Kratz, « The Second Temple of Jeb and of Jerusalem », p. 247-264 ; Bezalel Porten, « Elephantine and the Bible », dans Lawrence H. Schiffman (éd.), *Semitic Papyrology in Context. A Climate of Creativity. Papers from a New York University Conference marking the retirement of Baruch A. Levine*, CHANE 14, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 51-84 ; Stephen G. Rosenberg, « The Jewish Temple at Elephantine », *NEA* 67/1 (2004), p. 4-13.

<sup>78</sup> Dans la réponse des autorités de Samarie et Jérusalem autorisant la reconstruction de l'édifice détruit, il est question de « maison autel » ou « maison de sacrifice » et non de « temple », et il n'est pas question d'holocauste. La question qui se pose est de savoir si les autorités ont voulu éviter un nouveau conflit avec les adorateurs de Khnoum à tête de bélier ou s'il s'agissait d'une allégeance pour réserver les holocaustes aux sanctuaires de Samarie et Jérusalem, Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 99-100.

<sup>79</sup> Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, p. 408-413.

<sup>80</sup> Fils du gouverneur d'Éléphantine.



582 ?), selon 2R 25,1-21 ; Jr 39,9 ; 40,1-4 ; 52.<sup>81</sup> La population exilée, formée essentiellement de la part la plus nantie de Jérusalem et du pays, connut un déracinement total et une perte de leurs situations sociales. Après les premières difficultés, la population exilée s'est néanmoins intégrée et leur situation sociale et économique ne fut pas oppressante. Le temps de Nabuchodonosor fut un temps de restauration : l'élite des exilés, roi hauts fonctionnaires, furent les hôtes assignés à résidence à Babylone comme le laisse entendre 2R 24,12-15 et 25,27. Une autre partie de ces populations exilées fut assignée à résidence sur des domaines royaux sur lesquels ils demeurent en communauté. Ce statut leur permit de mettre en valeur ces terres royales délaissées tout en conservant leur identité culturelles et religieuse.<sup>82</sup> La documentation retrouvée à *Tell Al-Yahudu*, *Bit-Nashar* et *Bit-Abiram* avec l'onomastique qu'elle contient, témoigne de la vie quotidienne de ces communautés et de leur intégration à l'économie locale de la Babylonie rurale. Avec d'autres groupes d'origine ouest-sémitique, les déportés y détenaient des terres allouées pour nourrir leurs familles et faire du commerce.<sup>83</sup>

La déportation babylonienne n'a donc pas produit le même effet de destruction culturelle auprès des exilés et en Judée que celle que produisit la déportation assyrienne auprès des élites de Samarie et dans l'Israël du nord. Les raisons de ce maintien d'une identité judéenne en Babylonie sont dues à l'attachement à Jérusalem, et vraisemblablement à la force symbolique liée à la théologie deutéronomiste, même s'il convient de différencier ce qui se vit en Judée et en Babylonie.<sup>84</sup> La sécurité dont jouissent les exi-

<sup>81</sup> Pour Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 802, l'origine de cette diaspora babylonienne pourrait aussi remonter aux déportations assyriennes de la fin du 8<sup>ème</sup> siècle, celle de 732, 2R 15,29 et de 721 selon 2R 17,6. Selon Jr 40-43, l'assassinat de Guedalia, gouverneur nommé par les Babyloniens, a provoqué un départ surtout vers l'Égypte.

<sup>82</sup> Sur les traces des exilés, l'œuvre magistrale Laurie E. Pearce/Cornelia Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, CUSAS 28, Bethesda, CDL Press, 2014 ; Edwin M. Yamauchi, « The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians », dans Mark W. Chavalas / K. Lawson Younger Jr. (éds.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, JSOT.S 341, London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 356-377 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 103-106.

<sup>83</sup> Pearce / Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia*, p. 5. Les premières tablettes dont la première date de 572 (33<sup>ème</sup> année du règne de Nabuchadnezzar) montrent les exilés judéens, « less than a generation after their exile, fully engaged in the business of agriculture, in direct contact avec Babylonian officials, scribes, and businessmen. »

<sup>84</sup> Sur la situation en Judée, Jill Middlemas, *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford Theological Monographs, Oxford, University Press, 2005. Elle décrit la tenue d'un rituel de lamentation comme première réaction au désastre de la destruction de Jérusalem : rituels de souvenirs pour la perte du pays, du lieu de la présence de la divinité, Jr 41 ; Za 7,5 ; 8,19. Après 587, Jérusalem demeure le lieu d'un culte occasionnel, et Béthel demeure un lieu de culte yahviste régulier avec un personnel de prêtres. Cela explique les

lés, leur position dominante sur le plan intellectuel, leur attirance pour la patrie feront des exilés les meneurs de la restauration de la Judée à l'époque post-exilique.<sup>85</sup>

### *Époques perse et hellénistique*

La documentation sur ces périodes ne témoigne pas d'une cassure nette avec la période babylonienne précédente pour ce qui est des communautés juives en Babylonie.<sup>86</sup> Une grande partie des exilés installée en Babylonie n'est pas retournée en Judée lors du passage de la domination des Babyloniens à celle des Perses. La diaspora babylonienne s'est même particulièrement développée au cours de l'époque perse.<sup>87</sup> La Bible nomme d'ailleurs cinq lieux de résidence des judéens en Babylonie après l'Exil (Ez 1,1-3 ; 3,15 ; Esd 2,59 ; 8,17 et Né 7,61). Un témoignage de première importance est celui des archives d'une maison de commerce et de crédit (*Murashu* 455-403) qui indique que les Judéens étaient juridiquement intégrés et contribuaient pleinement à la vie économique du pays. De même, diverses archives sur les exilés judéens renseignent sur les lieux d'implantations des Judéens après la déportation de Juda. Parmi ceux-ci figure le toponyme « *al(u) Yahudu*, ville des Judéens », non de lieu d'une colonie de gens déportés près de Borsippa. Deux autres toponymes attestent cette implantation à l'époque perse : *Alu sha-Nashar* « ville de Nashar », ou *bit-nashar* « maison de Nashar », et le nom de *bit-abiram* « maison d'Abiram », la localisation de ces deux derniers toponymes demeure incertaine.<sup>88</sup> Ces déportés à l'époque perse occupaient des métiers de paysans, pêcheurs, bergers, et certains d'entre eux occupèrent des responsabilités de constructeurs de canaux,

---

réaffirmations fortes de la centralité de Jérusalem, Es 57,13, ainsi que le désir des gens du nord à coopérer à la construction du temple, Esd 4,2. Une forme littéraire propre à cette période se met en place avec la lamentation, l'appel à Yhwh, et la confession de confiance que l'on retrouve dans les psaumes : au Ps 79, le psalmiste attend une intervention de Yhwh pour défendre son honneur ; le Ps 89 est un hymne en souvenir de la dynastie davidique. Au cours du 6<sup>ème</sup> siècle, malgré l'Exil, une piété yahwiste s'est maintenue en Juda.

<sup>85</sup> Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 802-803. Le travail de l'élite babylonienne s'accomplit et s'achève en Judée après l'Exil avec la construction du second temple et la restauration progressive de la vie économique de la Judée et l'instauration d'une vie religieuse plus orthodoxe à Jérusalem, selon le témoignage des livres d'Esdras et Néhémie. Les prêtres jouent alors un rôle déterminant, ils supplantent la royauté dans l'organisation de la vie religieuse et culturelle d'Israël.

<sup>86</sup> Pearce / Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia*, p. 5.

<sup>87</sup> Ran Zadok, « Contributions to Babylonian Geography, Prosopography and Documentation », dans Oswald Loretz / Kai A. Metzler/Hanspeter Schaudig (éds.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, AOAT 281, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, p. 871-897 ; Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, p. 803 et ss.

<sup>88</sup> Pearce / Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia*, p. 6-7.

ils eurent des fonctions commerciales et administratives comme archivistes<sup>89</sup>, ou de gouverneurs nommés par le pouvoir perse à l'époque du retour, comme le raconte Esd 7.

De même la question de temples dédiés à Yhwh en Babylonie demeure posée au regard d'Esd 8,15-20 qui présente Kasifiya comme « le lieu », une qualification qui désigne le temple dans le Deutéronome.<sup>90</sup> Aux temps des Achéménides, en Babylonie, se développe une forme de culte qui donnera naissance au culte synagogal puisque Nearda (Néhardéa) abrite l'une des plus anciennes synagogues.<sup>91</sup>

À l'époque hellénistique, la diaspora babylonienne fut d'abord sous la domination séleucide, alors que la Judée est sous domination lagide. En raison de cette situation administrative et politique, les relations entre les communautés de Babylonie et de Palestine deviennent de plus en plus distantes.

#### *Le yahwisme babylonien (et judéen)*

La communauté juive de Babylonie est vraisemblablement la principale héritière de la théologie deutéronomiste dont l'élaboration a commencé sous le règne de Josias juste avant la déportation. Le milieu des Exilés en Babylonie a été un lieu intense de travail littéraire et théologique qui sera à la source de la refondation judéenne après l'Exil.<sup>92</sup> Les livres d'Esdras-Néhémie apparaissent comme les héritiers de cette pensée, ils poursuivent et radicalisent le même mouvement théologique inauguré au temps de Josias. Ces deux livres témoignent du rôle déterminant que la communauté exilée babylonienne joua lors de la restauration de la Judée puisqu'elle se

<sup>89</sup> Le groupe de textes de *Al-Yahudu* atteste de l'activité très variée de trois générations de déportés. Par exemple : un certain *Achiqam* avait des relations avec des fonctionnaires babyloniens. Il avait accumulé des biens considérables au point de posséder des esclaves, Pearce / Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia*, p. 8-9.

<sup>90</sup> Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 103-105.

<sup>91</sup> Cette localité correspond à *Tell Nihar*, et se situe dans une boucle de l'Euphrate, non loin de l'affluent Nahr-Malka. Cette ville aurait été la « cité de Juda », *Âl-Yâhudu*, mais aucune certitude ne vient étayer cette identification. Néhardéa fait partie des villes mentionnées par Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XVIII, § 311, 314, 369, 379, Aharon Oppenheimer, « Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant 18) », dans Dietrich-Alex Koch / Hermann Lichtenberger (éds.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*, SIJD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 313-333.

<sup>92</sup> Eckart Otto / Reinhard Achenbach (éds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischen Geschichtswerk*, Forschungen zum Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 206, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p.168-180 ; Thomas Römer, *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 73-114.

considère comme le « véritable Israël », Esd 9,2, en particulier avec la valorisation de Néhémie.<sup>93</sup>

La situation sociologique en Judée provoquée par l'Exil semble contraindre les élites de la communauté à redéfinir le cadre de la vie religieuse dans un nouvel environnement institutionnel et théologique selon les livres d'Esdras-Néhémie. De cette réorganisation et réorientation autour de la représentation de Yhwh en tant que Dieu unique, autour du nouveau temple, redéfinissant l'espace géographique et social avec la notion de pureté/sainteté liée en Esdras-Néhémie à la question identitaire des mariages mixtes<sup>94</sup>, et autour de la Torah naissante, naît donc un yahwisme singulier qui sera en partie celui de la communauté yahwiste judéenne. Les livres d'Esdras et Néhémie sont souvent considérés comme le seul reflet du yahwisme judéen à l'époque perse, ne représentent-ils pas une tendance singulière ? Le yahwisme judéen à l'époque perse est-il aussi uniforme si l'on tient compte des nuances qu'apporte le livre des Chroniques dans son usage de l'histoire deutéronomiste ?<sup>95</sup>

## 1.2. Questions et perspectives de la recherche sur le Pentateuque

La composition du Pentateuque est un des lieux de recherche les plus fréquentés et des plus féconds depuis le questionnement de l'hypothèse documentaire dans le dernier tiers du 20<sup>ème</sup> siècle.<sup>96</sup> Dans ce sous-chapitre, il s'agit de présenter les hypothèses récentes sur la phase finale de la forma-

<sup>93</sup> Sur l'importance du rôle de Néhémie dans la reconstruction, Daniel Bodi, *Jérusalem à l'époque perse. « Levons-nous et bâtissons ! » (Néhémie 2,8)*, Paris, Paul Geuthnier, 2002, p. 143-218 ; Peter R. Bedford, « Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah », *VT* 52/2 (2002), p. 147-165 ; David Janzen, « The "Mission" of Ezra and the Persian-Period Temple Community », *JBL* 119/4 (2000), p. 619-643.

<sup>94</sup> Sur cette question, Benedikt J. Conczorowski, « All the Same as Ezra? Conceptual Differences between the Texts on Inter-marriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra », dans Christian Frevel (ed.), *Mixed Marriages, Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*, LHB. OTS 547, New York – London, T&T Clark, 2011, p. 89-108 ; Francesco Bianchi, « "La semence sacrée" : la polémique sur les mariages mixtes dans les textes bibliques d'époque achéménide et hellénistique », *Trans* 29 (2005), p. 83-102, cf. le regard critique d'Arnaud Sérandour, « La prétendue crise des mariages mixtes. Néhémie 8-10 dans la "tradition d'Esdras", dans la rédaction d'Esdras-Néhémie et dans l'histoire », *Trans* 42 (2012), p. 103-113 : il situe cette polémique à une époque bien plus tardive.

<sup>95</sup> Cette question dépasse le cadre de mon propos qui se focalise sur les yahwismes en usage en dehors de la Judée.

<sup>96</sup> Christophe Nihan / Thomas Römer, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », dans Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, MdB 49, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 158-184.

tion du Pentateuque.<sup>97</sup> Dans la recherche actuelle, un certain consensus concerne le rôle primordial de l'écriture sacerdotale dans la formation finale du Pentateuque, même si la manière dont cette école sacerdotale a travaillé fait l'objet de débats contradictoires.<sup>98</sup> Après avoir présenté le travail sacerdotal au sein du Pentateuque, nous rendrons compte de ce qui a pu constituer un premier travail rédactionnel complémentaire à P, à savoir une rédaction H (Holiness School) dont la principale contribution se trouve dans le code de Sainteté, Lv 17-26.<sup>99</sup> Et nous rendrons compte des étapes finales de la formation du Pentateuque telles qu'elles sont interprétées aujourd'hui dans les travaux de différents chercheurs, lorsqu'ils traitent des textes non-P et non-D. Parmi eux, certains développent les hypothèses selon lesquelles des rédactions dites hexateuchale, pentateuchale, et des ajouts théocratiques ou hiéocratiques sont à l'œuvre lors des étapes ultimes de la composition de la Torah.<sup>100</sup> La finalisation scribale du Pentateuque se place à l'époque post-exilique, commencée avec P au début du 5<sup>ème</sup> siècle, elle s'achève à la fin de l'époque perse, début du 4<sup>ème</sup> siècle, voire au début de l'époque hellénistique à la fin du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Reinhard G. Kratz, « The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate », dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 31-61 ; Eckart Otto, *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009 ; Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah* ; Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (éds.), *Abschied vom Jah-wissen. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin, De Gruyter 2002 ; Albert de Pury / Thomas Römer (éds.), *Le Pentateuque en question. Les origines de la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, MdB 19, Genève, Labor et Fides, 2002<sup>3</sup> ; Jean Louis Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, LivRoul 5, Bruxelles, Lessius, 2000 ; James W. Watts (éd.), *Persia und Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL. SyS 17, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001.

<sup>98</sup> En particulier Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT 2.25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 20-110.

<sup>99</sup> Eckart Otto, « The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch », dans Sarah Shectman / Joel S. Baden (éds.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zürich, TVZ, 2009, p. 135-156 ; Rolf Rendtorff / Robert A. Kugler (éds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93-FIOTL 3, Leiden – Boston, Brill, 2003.

<sup>100</sup> Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003. Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven – Paris – Dudley, MA, Uitgeverij Peeters, 2008.

<sup>101</sup> Pour une vue d'ensemble de la recherche sur le Pentateuque aujourd'hui, Dany Nocquet, « Bulletin d'Ancien Testament : le Pentateuque », *Trans* 43 (2013), p. 121-136.

### 1.2.1. Le travail compositionnel de l'école sacerdotale : le document P

La composition sacerdotale est depuis fort longtemps l'objet d'un certain consensus concernant sa théologie singulière et sa spécificité littéraire liée à un style d'écriture, au développement de certaines thématiques propres comme la continuité généalogique, le souci chronologique et numérique. Les études récentes ont mis en évidence l'importance de ce travail compositionnel et son originalité ; ces études se différencient des premières recherches sur P qui considéraient cette écriture comme la dernière rédaction du Pentateuque. Cette écriture apparaissait tel un appauvrissement législatif, telle une perte de la vitalité de la veine primitive du Pentateuque par une sacerdotisation de la vie religieuse et une cléricisation de la relation au divin.<sup>102</sup> L'écriture sacerdotale est désormais interprétée, non plus comme la rédaction finale d'un Pentateuque déjà constitué, mais au contraire comme une œuvre inaugurale et singulière, qui unit des traditions d'origines indépendantes les unes des autres. Ce travail d'unification et d'harmonisation est une première œuvre historiographique, le Pentateuque est ainsi le résultat d'une finalisation scribale dans laquelle l'école sacerdotale (P) joua un rôle majeur. Une telle position fait encore l'objet de débats quant à savoir si P est plutôt un document indépendant ou une rédaction.<sup>103</sup> De même, la question se pose de savoir quelle est la *Vorlage* que présuppose P. Certains auteurs pensent que P est l'héritier d'une *Vorlage* qui avait déjà mis ensemble les traditions patriarcale et exodique, R. Kratz évoque la possible existence d'une narration allant de l'Exode à Josué.<sup>104</sup>

#### *Projet littéraire et théologique*

En considérant l'ensemble Gn 1 à Ex 40, un des projets de P fut de lier une histoire mythique des origines de l'univers et de l'humanité à l'histoire d'un peuple singulier, comme l'a bien formulé Ch. Nihan.<sup>105</sup> Pour connecter l'universel au singulier, P emprunte aux récits cosmogoniques une struc-

<sup>102</sup> Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament, I. Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor & Fides, 1971<sup>3</sup>, p. 205 : « La froideur et la rigidité de l'exposé (*du document sacerdotal*) qui se montre si indifférent à tout ce qui est humain en général, à toute psychologie, à la poésie des situations, sont loin d'être une preuve de l'inexistence, dans cette œuvre, d'un authentique intérêt théologique pour l'histoire, même si elles parlent moins à notre goût moderne. »

<sup>103</sup> Cf. par exemple Itamar Kislev, « P, Source or Redaction : The Evidence of Numbers 25 », dans Dozeman / Schmid / Schwartz, *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, p. 387-399.

<sup>104</sup> Kratz, « The Pentateuch in Current Research », p. 36-38, considère que P présuppose une histoire des origines qui reliait l'histoire des origines, celle des patriarches et de Moïse et qu'il n'est en quelque sorte ni une source, ni une rédaction ; id., « Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch », dans Gertz, Schmid/Witte, *Abschied vom Jahwisten*, p. 295-323.

<sup>105</sup> Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, p. 383-391.

ture selon laquelle la création de l'univers est assurée par la construction d'une maison divine.<sup>106</sup> Ainsi, le récit de création, Gn 1, trouve un aboutissement dans la demande divine de construire la tente de rencontre et d'établir le culte de Yhwh en Israël, Ex 25–40. Ce faisant, P répond à la question de la présence de Dieu au milieu d'Israël, et aussi à celle de l'éloignement de l'humain vis-à-vis de Dieu. Son œuvre répond à cette interrogation par la construction de la Tente de rencontre qui permet à la divinité d'habiter au milieu d'Israël, et en même temps de faire d'Israël une nation sacerdotale pour l'univers. P résout ainsi la question de la distanciation entre l'humain et le divin, puisque désormais le dieu de l'univers habite au milieu d'Israël et que son culte est de nouveau possible.<sup>107</sup> P construit une théologie à partir du nouveau paradigme théologique monothéiste formulé pendant l'exil, dans lequel le dieu singulier d'Israël, Yhwh, est le dieu universel, créateur de l'univers et de l'humanité. P construit une continuité théologique récapitulative dans laquelle Elohim, le dieu de l'univers et de l'humain, se manifeste en El Shadday, le dieu des patriarches, et s'accomplit en Yhwh le dieu de Moïse et de la Torah.<sup>108</sup> P, en tant que théologien de l'universalisme et de l'unicité de Dieu, défend un monothéisme yahviste inclusif qui s'écarte d'une représentation plus nationale et exclusiviste du monothéisme israélite. Cette théologie conditionne et structure une nouvelle temporalité et une autre spatialité de la société israélite autour d'un temps sacré, le Sabbat, et d'un lieu saint, la tente de la rencontre. La tente de rencontre (symbolisant le(s) temple(s)) n'est rien moins que le « centre cultuel » de l'univers.

Le projet littéraire de P se décline en plusieurs étapes. Selon Gn 1–11\*, le dieu créateur et dé-créateur est celui qui renonce à tout projet d'extermination pour faire alliance avec l'humanité. Pour résoudre la lancinante question de la violence et de l'inclinaison au mal, Dieu génère une nouvelle humanité dans laquelle une histoire singulière se détache avec la famille d'Abram. En Gn 12–36\* P fait essentiellement d'Abram le fondateur identitaire d'Israël avec le rite de la circoncision, et le premier détenteur d'une propriété, אֲחֻזָּה, en tant que « hôte et migrant » en terre cananéenne.<sup>109</sup> Les

<sup>106</sup> Cette intuition est déjà en partie formulée dans l'œuvre de von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 206 : « Le fait que cette histoire des institutions culturelles commence par la création du monde en dit long sur la prétention théologique énorme de cet exposé ... P veut montrer avec le plus grand sérieux que le culte qui s'est instauré dans l'histoire du peuple d'Israël est le but de la création du monde et de son développement. »

<sup>107</sup> Avec Lv 9,23–24 où la « gloire » de Yhwh apparaît à la communauté d'Israël indique que la « communication entre Dieu et l'homme (Israël) a été pleinement rétablie pour la première fois depuis le Déluge », Nihan / Römer, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », p. 172.

<sup>108</sup> Dans le document sacerdotal, le nom d'Elohim est utilisé exclusivement en Gn 1–11, celui d'El Shadday en Gn 12–50 et celui de Yhwh à partir de l'Exode.

<sup>109</sup> Le terme est utilisé en Gn 17,8 et à trois reprises en Gn 23,4.9.20.

histoires d'Abraham et de Jacob ont été reliées par un travail sur les généalogies de ces deux personnages fondateurs. Il y souligne en particulier l'unité clanique des familles patriarcales du Nord et du Sud bénéficiant d'une même terre sépulcrale. P souligne particulièrement la continuité transterritoriale de la descendance d'Abraham avec Ismaël et de celle d'Isaac avec Esaü. Ex 6,2-7 illustre singulièrement le projet de P de relier les récits patriarcaux et l'histoire de Moïse et de l'Exode en une chronologie du salut inaugurée avec Abraham et accomplie avec Moïse, tout en distinguant soigneusement les personnages. Dans l'œuvre sacerdotale, on peut dire que la confrontation à l'Égypte prend la forme d'un combat mythologique qui n'est pas sans rappeler celui de Mardouk contre Tiamat dans l'Enuma Elish. Il est évident que le passage de la mer ressort d'une théologie de la création. Le travail littéraire le plus abondant de P se trouve en Ex 25–40\* avec la révélation des plans de la tente de la rencontre et de sa construction. P fait du Sinaï non seulement le lieu du don de la loi communautaire et sociale d'Israël avec le code de l'Alliance (Ex 21–23\*), mais aussi le lieu du fondement du culte de Yhwh et du service sacerdotal. Une Tente de rencontre dont Yhwh est lui-même l'architecte est destinée à prolonger à jamais la révélation du Sinaï. Le don de la loi de la tente de rencontre a pour finalité la légitimation de la pratique du culte sacerdotal à l'époque post-exilique, tout en fonctionnant comme un *Ur-Tempel* à l'égard du temple salomonien.<sup>110</sup> Mais, la représentation d'un lieu de culte itinérant, l'absence du terme « lieu », מקום<sup>111</sup>, dans l'œuvre sacerdotale, sont une indication intéressante sur une singularité de cette écriture : P donne une vision de la pratique du culte de Yhwh qui n'est pas subordonnée à un territoire particulier.

### 1.2.2. Le travail compositionnel de l'école de Sainteté (H) : Lv 17–26

Dans la mouvance de P, plusieurs chercheurs voient dans le code de Sainteté, Lv 17–26, une œuvre dépendante de la tradition P, connaissant la tradition deutéronomique, et en même temps autonome par son art d'écriture et sa théologie.<sup>112</sup> Bien que débattue<sup>113</sup>, cette position considère cette œuvre

<sup>110</sup> L'expression est de Christophe Nihan, « Du premier et du second temple. Rôles et fonction du sanctuaire d'Israël selon l'écrit sacerdotal », dans Claude Lichtert / Dany Nocquet (éds.), *Le roi Salomon, un héritage en question : hommage à Jacques Vermeylen*, LivRoul 33, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 164-203 (199-203).

<sup>111</sup> Le terme מקום est particulièrement important dans le Deutéronome, il caractérise Dt 12 et la loi de centralisation du culte, une centralisation qui vise Jérusalem dans la théologie deutéronomiste.

<sup>112</sup> Nihan / Römer, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », p. 172-175.



comme un travail d'édition mené par *l'école de sainteté* (Holiness School) qui connaît et présuppose les traditions législatives du code de l'alliance et du code deutéronomique : le code de Sainteté se présente tel un midrash des autres codes.<sup>114</sup> La dépendance à l'égard des autres codes en fait une œuvre tardive, mais qui a la prétention de les récapituler et de les actualiser.

Un autre trait de cette capacité compositionnelle est la place qu'occupe le code de Sainteté à la suite de Lv 1–16. C'est là son lieu littéraire : il a été écrit pour occuper cet endroit en tant que complément à l'œuvre sacerdotale. Il n'est guère possible de le considérer comme un ensemble indépendant, tant il présuppose et s'appuie sur l'œuvre sacerdotale. Le code de Sainteté se présente telle une œuvre de synthèse au moment où sont rassemblées ces différentes traditions dans un même document. Cette œuvre post-sacerdotale (post-P) et post-deutéronomiste (post-dtr) est composée à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle selon Ch. Nihan.<sup>115</sup> Dans l'architecture du Pentateuque, le code deutéronomique pourtant si décisif pour l'histoire de Juda et la réforme de Josias, apparaît désormais dans une position seconde et complémentaire au code de Sainteté.

Enfin, selon une étude récente d'I. Knohl, l'école de Sainteté serait responsable de l'édition du Pentateuque. Il considère un certain nombre de versets qui ont pour fonction d'encadrer une partie de livre ou un livres entier. Ainsi, Ex 24,16-18a ; 31,12-17 ; 35,1-3 ; 40,34-38 ; Lv 1,1 et également l'inclusion entre Gn 1,31 et Ex 39,32-33. 42-43 et 40,33 ont pour but de relier la sainteté du Sabbat avec la sainteté de la Tente de rencontre et le tabernacle. Un autre fil éditorial réunit Ex 25,8 ; Nb 5,3 ; 35,34, ainsi que Nb 27,12-14 et Dt 32,48-51, ce sont des versets cadres qui insistent sur la sainteté de Dieu au milieu d'Israël.<sup>116</sup> Une telle position sur l'édition finale du Pentateuque mériterait d'être nuancée, parce qu'elle repose sur des indices limités, et ne semble pas tenir compte d'un ensemble de passages qui, bien que tardifs, ne sont pas attribuables à H. Quoi qu'il en soit, *l'école de sainteté* aurait donné une première forme à l'histoire des origines d'Israël avant l'édition finale de la Torah.

<sup>113</sup> En effet certains auteurs pensent que le code de Sainteté est la continuité de l'œuvre sacerdotale et l'attribue à la même main rédactionnelle, Alfred Marx, *Lévitique 17–27*, CAT, Genève, Labor et Fides, 2011.

<sup>114</sup> Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

<sup>115</sup> Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, p. 392 ss.

<sup>116</sup> Israël Knohl, « Who edited the Pentateuch ? » dans Dozeman / Schmid / Schwartz, *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, p. 359-367. L'auteur ne considère pas les textes qui encadrent l'ensemble du Pt comme appartenant à un même niveau rédactionnel. Mais leur disposition au sein du Pt avec leur fonction d'encadrement témoigne selon lui de la volonté éditoriale de l'école de sainteté.

### 1.2.3. Le travail compositionnel final du Pentateuque

Les études pionnières sur la Torah étaient parvenues à l'affirmation de l'existence d'un Hexateuque (de Genèse à Josué) avant l'adoption définitive d'un Pentateuque. Cette hypothèse repose essentiellement sur la linéarité narrative selon laquelle le livre de Josué, décrivant l'entrée victorieuse de Josué en Canaan, raconte l'accomplissement de la promesse du pays. De plus, certains motifs littéraires trouvent leur épilogue en Josué, et des personnages importants du Pentateuque meurent seulement à la fin du livre de Josué.<sup>117</sup> L'hypothèse d'un Hexateuque faisant de Josué la finale de la Torah, et précédant la mise en place d'un Pentateuque normatif trouve une nouvelle jeunesse dans les recherches récentes, les chercheurs y voient des projets littéraires concurrents lors de la période perse. Au moment de l'édition de la Torah, certains milieux sacerdotaux et deutéronomistes auraient tenté d'inclure le livre de Josué dans la Torah afin de marquer la réalisation de la promesse. La position de Josué en Dt 34,7-9, présenté comme « second Moïse », viendrait conforter cette hypothèse, le passage présente une image du successeur que reprend Josué 24.<sup>118</sup> Alors que l'Hexateuque (Gn–Jos) insistait sur la réalisation territoriale de la promesse, la rédaction pentateuchale (Gn–Dt) valorisait le don de la Torah et son obéissance à travers l'idéalisation de la figure de Moïse : Dt 34,10-12 clôture le Pentateuque en faisant de Moïse un personnage unique et incomparable. Les travaux d'E. Otto et de R. Achenbach ont modélisé l'hypothèse en distinguant dans les dernières strates rédactionnelles, une rédaction hexateuchale, une rédaction pentateuchale, suivies de réécritures théocratiques ou hiéocratiques mettant en valeur la figure d'Éléazar. Un tel travail serait particulièrement sensible dans le livre des Nombres qui fut le dernier livre à être élaboré lors de l'édition de la Torah. Bien des travaux ont montré que le livre des Nombres présuppose les ensembles P et D.<sup>119</sup>

Le travail scribal sur les vieilles traditions des ancêtres d'Israël aboutit à l'avènement de la Torah, elle contient et offre une nouvelle légende des origines d'Israël, et l'ensemble des traditions législatives. L'œuvre devint fon-

<sup>117</sup> Ainsi le motif des ossements de Joseph, Gn 50,25 ; Ex 13,19 et Jos 24,32. Les successeurs des personnages fondateurs : Josué, Éléazar meurent et les ossements de Joseph sont ensevelis en Jos 24,29 ss. La promesse faite à Caleb en Nb 13–14 s'accomplit en Jos 14,13-15. La fin du don de la manne est explicitement formulée en Jos 5,12.

<sup>118</sup> Thomas C. Römer / Marc Zvi Brettler, « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », *JBL* 119/3 (2000), p. 401-419.

<sup>119</sup> Achenbach, *Die Vollendung* ; Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BEThL 215, Leuven – Paris – Dudley, MA, Uitgeverij Peeters, 2008 ; Thomas Römer, « Nombres 11–12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », dans Marc Vervenne / Johan Lust (éds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*. FS C.H.W. Breckelman, BEThL 133, Leuven, Peeters, 1997, p. 367-389.

datrice, support d'une nouvelle fierté, et capable de rivaliser avec d'autres traditions nationales comme le laisse entendre Dt 4,8 :

Dt 4,8 Et quelle est la grande nation qui ait des prescriptions et des règles justes, comme toute cette loi que je place devant vous aujourd'hui ? (NBS)

La représentation de cette étape finale est dépendante des hypothèses rédactionnelles précédentes. Elle repose également sur l'acceptation de la rédaction deutéronomiste telle que l'a comprise Noth et telle qu'elle fut réinterprétée par ses successeurs. Bien que la représentation du travail deutéronomiste soit loin de faire consensus<sup>120</sup>, Th. Römer présente un modèle des plus satisfaisants pour rendre compte de l'élaboration des livres historiques, de Josué à 2Rois<sup>121</sup>.

#### 1.2.4. Questions et perspectives

Les hypothèses proposées laissent cependant bien des questions ouvertes concernant l'avènement de la Torah aux époques perse et hellénistique. S'interroger sur l'origine de la Torah passe aujourd'hui par une confrontation toujours plus fine avec les textes originiaux. Sur ce point, il convient de souligner l'importance, incontournable désormais, de la LXX dans les études exégétiques<sup>122</sup>, pour demeurer attentif à l'état du texte originel. Les études sur le texte grec de la LXX ont pris la place indispensable qui leur revient, grâce aux recherches sur le texte même, voir en particulier les travaux de M. Harl et de G. Dorival et d'O. Munnich<sup>123</sup>, et au remarquable

<sup>120</sup> Ernst Axel Knauf, « L'historiographie deutéronomiste existe-t-elle ? », dans Albert de Pury / Thomas C. Römer / Jean Daniel Macchi (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, MdB 34, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 409-418 ; Kratz, « The Pentateuch in Current Research », p. 39-45. À ce point, il conviendrait de s'interroger sur les relations de ce travail compositionnel autour des traditions d'origine d'Israël avec le travail compositionnel autour des traditions historiques de Juda que représente l'histoire deutéronomiste. Ce travail purement judéen et exilique est antérieur au travail sur les traditions d'origine dans le Pentateuque.

<sup>121</sup> Römer, *La première histoire d'Israël*. Dans cette histoire le Deutéronome joue un rôle primordial à la fois en tant que introduction à l'histoire deutéronomiste et en tant qu'inspirateur de la théologie des livres historiques. Pour les questions que pose la place du Dt, Kratz, « The Pentateuch in Current Research », p. 39-45.

<sup>122</sup> Par exemple, Adrian Schenker, *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen*, BWANT 194, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2011.

<sup>123</sup> Gilles Dorival, « Biblical Intratextuality: MT-Numbers and LXX-Numbers. A Case Study », dans Michaela Bauks / Wayne Horowitz / Armin Lange (éds.), *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, JAJ.S 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013,

travail d'édition de la Bible d'Alexandrie<sup>124</sup>. C'est pourquoi le parcours proposé prend en compte le plus souvent possible les variantes de la Lxx. Il ne s'agit pas seulement de valoriser la variante la plus ancienne possible du texte originel, mais aussi d'être attentif au fait que les milieux de la diaspora ont eu une certaine autorité en contribuant à la transmission des textes fondateurs.

Pour ce qui est des autres développements de la recherche historique sur le Pentateuque, la question des intentions du Pentateuque, celle des milieux producteurs de cette littérature, celle de son contexte, demeurent des domaines qui sont encore à approfondir et à préciser. Une hypothèse stimulante propose que le travail d'écriture du Pentateuque ait été d'abord conditionné par un facteur extérieur, la volonté de l'administration achéménide de reconnaître le Pentateuque comme loi, *nomos*, de la province perse de Yehud. L'hypothèse dite de l'« autorisation impériale » développée par P. Frei a été remise en cause<sup>125</sup>, mais reste discutée et réexaminée<sup>126</sup>.

A. Fantalkin et O. Tal ont récemment revalorisé le contexte géopolitique de la domination sans pour autant légitimer la thèse de l'« autorisation

---

p. 196-202 ; id., « Le Pentateuque grec de la Septante », dans Christian-Bernard Amphoux / Jean Margain, *Les premières traditions de la Bible*, HistTB 2, Lausanne, Éditions du Zèbre, 1996, p. 103-119 ; id., « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », dans Gilles Dorival, *David, Jésus et la reine Esther. Recherches sur le Psaume 21 (22 TM)*, CREJ 25, Paris – Louvain – Sterling (Virginia), Peeters, 2002, p. 13-25 ; Gilles Dorival / Marguerite Harl / Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, ICA, Paris, Cerf – Ed. du C.N.R.S., 1988. Sur l'importance de la Septante dans la traditions chrétienne, Gilles Dorival, « La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin) », dans Pierre Maraval (éd.), *Lectures anciennes de la Bible*, CBP, Strasbourg, CADP, 1987, p. 9-26.

<sup>124</sup> Marguerite Harl / Cécile Dogniez (éds.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001 ; Olivier Munnich, « Le texte du Pentateuque grec et son histoire », dans *ibid.*, p. 50-59 ; Wolfgang Kraus / Olivier Munnich, (éds.), *La Septante en Allemagne et en France. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, OBO 238, Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

<sup>125</sup> Peter Frei, « Die persische Reichsautorisation. Ein Überblick », *ZAR* 1 (1995), p. 1-35 ; et la reprise de ce débat dans James W. Watts (éd.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL. SyS 17, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 5-40. Dans le même ouvrage, Joseph Blenkinsopp, « Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period? », dans Watts (éd.), *Persia and Torah*, p. 61, plaide pour le Pentateuque as « a compromise document between hard lingers and assimilationists ».

<sup>126</sup> Kyong-Jin Lee, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, CBET 64, Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, 2011, p. 235-296, suggère, en étudiant Esd 7, que les Perses ne furent pas intéressés aux détails de la loi, mais qu'ils ont pu apporter leur soutien à la Torah d'Esdras.

impériale ». <sup>127</sup> Ces auteurs défendent l'idée que le Pentateuque fut écrit pour répondre à un contexte précis : la fin de la domination perse en Égypte au début du 4<sup>ème</sup> siècle. L'archéologie et la numismatique offrent des évidences selon lesquelles le sud de la Judée est devenue une zone frontière pour l'empire perse. Dans ce contexte là, le Pentateuque ou un protopentateuque, en déployant un anti-égyptianisme fort, disait la loyauté de la Judée et de la communauté judéenne à la suzeraineté perse, il viendrait reformuler l'identité de la communauté judéenne en réponse au nouvel empire perse duquel l'Égypte s'était détachée. <sup>128</sup> Leurs recherches viendraient corroborer les travaux d'E. Otto et de R. Achenbach quant à l'existence d'un Hexateuque au 5<sup>ème</sup> siècle (avec le livre de Josué), et avant la canonisation d'un Pentateuque. La réoccupation des terres en Judée et le redéploiement de la communauté exilée auraient permis à cette dernière de bénéficier d'une relative indépendance accordée par l'autorité perse, le livre de Josué reflèterait cette expansion territoriale. Cependant, suite au retrait perse d'Égypte, et à la consolidation des lois impériales dans le 5<sup>ème</sup> satrapie, le récit d'une conquête militaire aurait été désapprouvé par les autorités perses, c'est alors que le mythe de la sortie d'Égypte dans le Pentateuque serait devenu le mythe central et fondateur pour la communauté judéenne. <sup>129</sup> L'Égypte est décrite tel le monde chaotique, opposé à l'équilibre cosmique que représente l'empire perse, et auquel le dieu d'Israël contribue en séparant son peuple de l'Égypte. <sup>130</sup> C'est au début du 4<sup>ème</sup> siècle que la Torah aurait été l'objet d'une proto-canonisation sous l'impulsion d'Esdras. Si cette hypothèse demeure séduisante, il convient de remarquer que la recherche considère le plus souvent aujourd'hui que le Pentateuque est bien davantage le produit d'un travail interne à la Judée, et qu'il fut composé dans la librairie

<sup>127</sup> Alexander Fantalkin / Oren Tal, « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Part I) », *ZAW* 124/1 (2012), p. 1-18 ; eid., « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Continued, Part II) », *ZAW* 124/2 (2012), p. 201-212.

<sup>128</sup> Fantalkin / Tal, « The Canonization of the Pentateuch », p. 211. Les auteurs reprennent à leur compte les résultats des travaux de F. Volker Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map. Constructing Biblical Israel's Identity*, JSOT.S 361, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p. 256-271, il tente de montrer comment Israël s'est construit sur une opposition symbolique à l'Égypte.

<sup>129</sup> Il conviendrait de tenir compte des perceptions régionales de l'Égypte, Stephen C. Russell, *Images of Egypt in Early Biblical Literature. Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals*, BZAW 403, Berlin – New York, De Gruyter, 2009, représente une approche originale, même si l'étude n'est pas toujours convaincante. L'auteur tente de montrer comment la variété des images de l'Égypte correspond à des représentations régionales différentes.

<sup>130</sup> Fantalkin / Tal, « The Canonization of the Pentateuch », p. 204-206. Un tel scénario pour la canonisation du Pentateuque ou d'un proto-pentateuque comme reflet d'une nouvelle situation géopolitique de l'empire perse, est tout à fait stimulant. Les liens littéraires restent fort ténus et les auteurs expliquent alors que les textes pro-égyptiens relèvent d'ajouts plus tardifs reflétant l'époque hellénistique et la présence d'une forte communauté juive en Égypte.

du temple de Jérusalem. Cette fabrication de la Torah avait pour but de re-définir les bases d'une vie communautaire, et de reconstruire l'« identité » d'Israël au moment de la restauration de la Judée après l'Exil, lors d'une prise de conscience nouvelle de la mondialisation liée à l'appartenance à l'empire perse.

Un autre questionnement concerne la représentation de la Judée comme « pays vide », pays qui aurait été vidé de ses habitants par la déportation (2R 24,14 ; Ez 5), ainsi que la « prétendue » relation conflictuelle entre les exilés et ceux qui sont restés, « les gens du pays ». Le motif du « pays vide » est une construction idéologique émanant des exilés à l'époque néo-babylonienne pour qualifier l'état de la Judée. Ce motif qui fut repris dans la tradition biblique, colporte une vision de la Judée qui ne correspond pas à la réalité historique et archéologique.<sup>131</sup> Cette présentation du pays judéen sert surtout à légitimer la *golah* comme le véritable Israël. Quant au soi-disant conflit entre les exilés et les Judéens du pays, l'analyse des sources littéraires laisse plutôt entendre qu'il y a eu collaboration entre les Judéens demeurés en Judée et ceux revenus d'Exil, à l'époque des premiers retours entre la fin du 6<sup>ème</sup> et le début du 5<sup>ème</sup> siècle. À la fin du 5<sup>ème</sup> et au début du 4<sup>ème</sup> siècle, les conflits rapportés par Néhémie et Esdras traduisent davantage la volonté d'unifier les Judéens pour la restauration de la place de Jérusalem en tant que capitale administrative de la province. Une unification qui se fait par l'adhésion à la règle stricte des mariages endogamiques.<sup>132</sup> La recherche s'est encore récemment intéressée à l'audience du Pentateuque et aux rapports entre la Judée et les communautés juives de la diaspora. Si le Pentateuque est le fruit du travail scribal des milieux du temple de Jérusalem, il ne s'adresse pas exclusivement à des destinataires judéens. La mort de Moïse à l'extérieur du pays promis ainsi que plusieurs récits de la Genèse font du Pentateuque une littérature destinée à la diaspora au-delà du périmètre judéen, le Pentateuque accorde donc une certaine place aux communautés juives établies dans les contrées entourant la Judée. Depuis quelques années, comme cela fut déjà signalé, une attention particulière s'est développée pour la province de Samarie avec les découvertes d'un temple dédié à Yhwh sur le Garizim.<sup>133</sup> On peut donc se demander si une des intentions du Pentateuque, produit à Jérusalem, ne serait pas de promouvoir le yahwisme judéen en s'adressant à l'ensemble des communautés juives établies dans les différentes parties de l'empire perse, puis hellénis-

<sup>131</sup> Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan, « Le prétendu conflit entre les exilés et les non-exilés dans la province de Yehud à l'époque achéménide. Plaidoyer pour une approche différenciée », *Trans* 42 (2012), p. 22-25 ; Oded Lipschits, « Where Is the "Myth of the Empty Land" To Be Found? History versus Myth », dans Oded Lipschits / Joseph Blenkinsopp (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 55-74.

<sup>132</sup> Macchi / Nihan, « Le prétendu conflit entre les exilés et les non-exilés », p. 19-48.

<sup>133</sup> Cf. supra, le paragraphe sur Samarie.

tique. Cependant, quelles que soient les pistes ouvertes par la recherche sur le Pentateuque, elles présupposent largement le fait qu'il est une œuvre émanant du travail scribal lié à la structure du second temple et à différents groupes producteurs.<sup>134</sup> Dans ce cadre, Jérusalem est le centre intellectuel et religieux incontesté des communautés de Yhwh après l'Exil.<sup>135</sup> Il est, en effet, peu question dans la recherche sur le Pentateuque de textes émanant de la diaspora<sup>136</sup>, et l'on évoque parfois la possibilité de scribes samaritains sans identifier précisément leurs productions et leurs milieux<sup>137</sup>. Le présupposé d'une production jérusalémite de la Torah se heurte pourtant à l'absence étonnante de la mention explicite de Jérusalem (ou de son territoire) dans le Pentateuque, ce qui a été maintes fois souligné. Cette absence est souvent expliquée par le souci des rédacteurs de l'état final du Pentateuque de permettre aux communautés juives non judéennes de se reconnaître dans le Pentateuque, faisant de cette œuvre un « document de compromis » entre groupes de différentes opinions, et entre communautés d'implantations diverses.<sup>138</sup> Cette explication est-elle suffisante ? La centralité jérusalémite était-elle si prégnante qu'elle était présupposée par ses écoles d'écriture qui composèrent le Pentateuque ? S'agissait-il d'un acquis si évident qu'il était désormais inutile de mentionner la cité pour les premiers destinataires du Pentateuque ?

Pourtant, comment comprendre une œuvre implicitement judéocentrée dont le contenu est essentiellement donné à l'extérieur de la Judée ? Comment expliquer que le Pentateuque est une loi « sortie de Sion » selon Es 2,3 et Mi 4,2, alors que le contexte symbolique et le cadre narratif de l'œuvre sont extérieurs à la Judée post-exilique ? Il y a là une tension qui n'a pas encore reçue d'explications satisfaisantes, et cela au regard de la situation de la communauté judéenne après l'Exil. Les études déjà mentionnées offrent une évaluation souvent convergente, et s'accordent sur ce point : la reconstruction de la Judée et de Jérusalem au début de l'époque perse fut longue

<sup>134</sup> Une remarque comparable est faite par Israël Finkelstein / Thomas Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between "Realia" and "Exegética" », *HeBAI* 3 (2014), p. 3-23 (6) : « This southern reworking of major parts of the Hebrew Bible has influenced biblical scholarship, which has "inherited" the same southern perspective. »

<sup>135</sup> Le livre de Daniel E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2012, p. 28-30 ; 72-90, a d'ailleurs un titre très évocateur faisant de la Bible une œuvre judéenne. Par ailleurs, ce livre montre pourtant l'importance considérable de l'héritage du Nord en particulier pour la famille de Jacob.

<sup>136</sup> Excepté certains livres des *ketouvîm* et l'histoire de Joseph, Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map* ; et infra, l'histoire de Joseph.

<sup>137</sup> Nihan / Römer, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », p. 181.

<sup>138</sup> Albertz, *History* t. 2, p. 466-493 ; de Pury / Römer, *Le Pentateuque en question*, p. 69-80.

et laborieuse. En effet, la situation de la Judée à la fin du 6<sup>ème</sup> siècle et au début du 5<sup>ème</sup> siècle est demeurée précaire, Jérusalem retrouve un véritable statut de capitale seulement au milieu (voire à la fin) du 5<sup>ème</sup> siècle ; la politique achéménide a privilégié la production agricole plus que le développement citadin.<sup>139</sup>

En raison de cette situation, il convient de se demander si Jérusalem est le seul lieu qui peut offrir les conditions d'une activité scribale fournie dans le courant du 5<sup>ème</sup> siècle. En d'autres termes, le Pentateuque est-il seulement une part de « Judah's Bible » ?<sup>140</sup> À la fin du 5<sup>ème</sup> et au début du 4<sup>ème</sup> siècle, de nouvelles conditions apparaissent pour le développement d'une activité scripturaire en Judée, plus particulièrement aux temps de Néhémie et d'Esdras. Cela signifie-t-il que les autres lieux importants du yahwisme de cette époque aient été inactifs ? Dans le contexte d'un « primo-judaïsme » multipolaire, et si l'on admet que le Pentateuque est aussi à destination des communautés extra-judéennes, il est légitime de se demander si ces communautés ont eu une part dans la production même de l'histoire des origines d'Israël. Il devient nécessaire d'évaluer la place des territorialités extra-judéennes dans le Pentateuque, et des groupes qu'elles semblent refléter, afin de mesurer leurs contributions éventuelles à l'émergence de la Torah.<sup>141</sup>

Comme nous le verrons, la période achéménide, loin d'être une époque de tensions entre Samariens, Judéens et communautés de la diaspora, fut probablement une période de collaboration entre ces pôles du yahwisme sur le plan religieux par le biais des familles sacerdotales, comme le laisse entendre le livre de Néhémie pour Jérusalem et Samarie. Peut-on également imaginer des liens sur le plan littéraire pour la formation du Pentateuque ?<sup>142</sup> I. Hjelm pense que la formation de la Torah ne s'achève pas

<sup>139</sup> Oded Lipschits, « Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E. », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 19-52. Travaillant sur la politique impériale achéménide, Lipschits décrit comment, au 5<sup>ème</sup> siècle, la Shephélah et les hautes terres sont des centres importants de production agricole où les Perses ne développent pas de centres urbains. Par contre la construction des fortifications autour de Jérusalem fait de la ville une capitale au milieu du 5<sup>ème</sup> siècle, non seulement en raison de son rôle idéologique, mais aussi pour la fonction du temple, centre de paiement des taxes. Du même auteur, « Persian Period Finds from Jerusalem: Facts and Interpretations », *JHS* 9/20 (2009) p. 1-29.

<sup>140</sup> L'expression est de Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible*, p. 4-7. Cet ouvrage très stimulant reflète le présupposé d'une production finale judéenne.

<sup>141</sup> Dans un sens comparable, Konrad Schmid, « Die Samaritaner und die Judäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 31-37.

<sup>142</sup> Ingrid Hjelm, « Samaritans. History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims : Problems in Writing a Monograph », dans Zsengellér, *Samaria, Samaritans, Samaritans*, p. 173-184 ; Knoppers, « Mt. Gerizim and Mt. Zion », p. 309-338.



avec Esdras aux environs de 400. Une telle hypothèse repose essentiellement sur le paradigme selon lequel il n'y aurait plus de population israélite après la chute de Samarie dans l'Israël du nord, et sur le mythe d'un pays vide en Judée. Comme cela a été mentionné, ce paradigme et ce mythe sont infondés et en contradiction avec les évidences historiques et archéologiques.

« They (such popular paradigms) are simple explanations of the very complex question of the formation of Scripture, which did not end with the biblical figure of Ezra around 400 BCE. Neither did runaway priests bring a Jewish Pentateuch to Garizim, where they later transformed its messages to fit the new situation. We simply have to look for other scenarios and most likely for others models of cooperation for Samaritan and Jews. »<sup>143</sup>

La recherche sur la formation du Pentateuque s'est construite sur un paradigme temporel et chronologique présupposant à juste titre une succession d'étapes de composition, retravaillant un document initial, et conduisant à la Torah. Mais peut-on aussi présupposer que la formation de la Torah se soit réalisée selon un paradigme spatial ou régional qui fait écho aux différentes territorialités des communautés de Yhwh naissant après l'Exil ?<sup>144</sup> C'est pourquoi la recherche proposée est attentive aux mentions des territorialités extra-judéennes dans le Pentateuque.

<sup>143</sup> Hjelm, « Samaritans. History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims », p. 181.

<sup>144</sup> Dans cette perspective, Russel, *Images of Egypt in Early Biblical Literature*, offre quelques indications méthodologiques.

## 2. Sichem, Béthel et Garizim, de la Genèse à Josué

### *Introduction*

Sichem, pour le lecteur du livre de la Genèse et de Josué, évoque les étapes patriarcales d'Abraham et de Jacob en route vers Canaan, Sichem devient également le lieu de l'unité d'un Israël ancien en Jos 24. Le site prend une place importante dans la littérature historique. En tant que vieille cité cananéenne et sanctuaire dédié au dieu Baal, il est le lieu du théâtre du massacre des Sichémites par Abimélek en Jg 9.<sup>145</sup> La ville est encore bien attestée, en tant que lieu d'investiture royale, au moment de la séparation d'Israël et de Juda après le règne de Salomon, 1R 12,1-15. Elle devient alors la première capitale du Nord sous Jéroboam 1<sup>er</sup>, 1R 12,25, avant d'être remplacée par Samarie, 1R 16,24.<sup>146</sup>

Les fouilles archéologiques ont bien montré l'ancienneté du site depuis le Bronze moyen jusqu'au Fer I et II. Sichem demeure un centre significatif et un site majeur pour la collecte de taxes dans l'Israël du nord, même après la fondation de Samarie, aux côtés des sanctuaires régionaux de Béthel et de Dan. Sichem, détruite par les Assyriens en 722, est réoccupée partiellement, la ville est abandonnée au cours du 6<sup>ème</sup> et début du 5<sup>ème</sup> siècle, aux époques exilique et post-exilique.<sup>147</sup> Elle connaît une nouvelle période de prospérité de la fin de la période perse jusqu'à la fin du 2<sup>ème</sup> siècle, où elle est détruite par le pouvoir hasmonéen de Jérusalem. Cette prospérité est liée en partie à la présence désormais attestée d'un temple juif depuis le milieu du 5<sup>ème</sup> siècle sur le mont Garizim.<sup>148</sup>

L'étude associe étroitement le lieu de Sichem à celui de Béthel en raison des liens littéraires forts que la tradition biblique a noués entre les deux sites. Le site de Béthel est également fort ancien.<sup>149</sup> En tant que grand sanc-

---

<sup>145</sup> Dany Nocquet, *Le livret noir de Baal. La polémique contre Baal dans la Bible Hébraïque et l'ancien Israël*, AcR, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 75-87.

<sup>146</sup> Pierre Gibert, « Sichem et Béthel, sanctuaires d'Israël (Genèse 35,1-5) », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de – Ein mehrstimmiger Kommentar zu – A Plural Commentary of Gen 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 248-256.

<sup>147</sup> Sur Sichem, Edward F. Campbell, « Shechem », *NEAEHL* 4, p. 1345-1354 ; LaMoine F. DeVries, *Cities of the Biblical World*, Peabody, MA, Hendrickson, 1997, p. 231-237.

<sup>148</sup> Cf. supra, le yahwisme samarien.

<sup>149</sup> Sur l'histoire de Béthel, Josef Blenkinsopp, « Bethel in the Neo-Babylonian Period », dans Lipschits / Blenkinsopp (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, p. 93-105 ; Ernst Axel Knauf, « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*,

uaire royal de l'Israël du nord (Am 7,10-17), le culte de Béthel s'est maintenu jusqu'à la période exilique. La ville est reconstruite par les Assyriens après 724 : elle est un lieu cultuel yahwiste où l'on fait venir un prêtre de Yhwh, en tant que dieu du pays, selon 2R 17,24-27.<sup>150</sup> Le centre cultuel de Béthel est en activité lors du règne de Josias, si l'on accorde quelques crédits au témoignage de 2R 23. Selon 2R 23,15, la démolition du sanctuaire représenterait à la fois le début d'une reconquête vers le nord et l'instauration de la centralisation cultuelle à Jérusalem. Cependant, la destruction du sanctuaire de Béthel sous Josias reste incertaine historiquement.<sup>151</sup> Au moment de l'offensive babylonienne contre Juda, Béthel ne fut pas détruite par Nabuchodonosor, et est demeuré un lieu cultuel pendant la période de l'Exil. Mitspa devint alors le nouveau centre administratif sous la domination néo-babylonienne. L'activité cultuelle de Béthel a pu représenter une menace envers la centralité cultuelle de Jérusalem (même détruite) pour les deutéronomistes exilés.<sup>152</sup> En effet, le site joue un rôle important dans les livres historiques lors de la séparation des deux royaumes où il est l'objet d'une critique véhémente en 1R 12-13.<sup>153</sup> Dans la tradition de la Genèse, le site est lié au patriarche Jacob et à la première apparition de Yhwh à Jacob en Gn 28, mais la destinée de Béthel semble déterminée en partie par celle de Sichem au sein des récits patriarcaux, comme nous allons l'étudier.

---

p. 291-349 ; Jean-Marie Van Cangh, « Béthel : archéologie et histoire », dans Camille Focant (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, LeDiv H.S., Paris, Cerf, 2003, p. 39-48.

<sup>150</sup> Van Cangh, « Béthel : archéologie et histoire », p. 44-45 ; Sophie Laurent et al., « Bedeutende Orte der Bibel », *WUB* 16/4 (2011), p. 12-69.

<sup>151</sup> Rien n'atteste archéologiquement la destruction de Béthel par Josias. En 2R 23,15, il pourrait s'agir d'une relecture exilique au moment où Béthel concurrence Jérusalem ; Ernst Axel Knauf, « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature », dans Lipschits/Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 296-298 ; Ernst Axel Knauf, « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature », dans *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity. Daten und Debatten. Aufsätze zur Kulturgeschichte des antiken Israel und seiner Nachbarn*, AOAT 407, Münster, Ugarit-Verlag, 2013, p. 277-328 ; Römer, *La première histoire*, p. 61.

<sup>152</sup> Blenkinsopp, « Bethel in the Neo-Babylonian Period », p. 93-105 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 79-80 ; Victor Avigdor Hurowitz, « Babylon in Bethel-New Light on Jacob's Dream », dans Steven W. Holloway (éd.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, HBM 10, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 436-448.

<sup>153</sup> Dany Nocquet, « L'unité prophétique d'Israël et de Juda (1R 13,1-34) », dans Lichtert/Nocquet, *Le roi Salomon, un héritage en question*, p. 300-322.

### 2.1. *Sichem et Béthel dans la tradition patriarcale*

Si le nom de Jérusalem n'apparaît pas dans le Pentateuque, par contre les sites de Sichem et de Béthel sont mentionnés à plusieurs reprises dans le livre de la Genèse. Ces deux sites sont valorisés et semblent occuper une place importante dans la tradition patriarcale. Nous nous demanderons si ces mentions appartiennent à des traditions anciennes, ou si elles sont le sujet d'un travail particulier d'élaboration littéraire ?

#### 2.1.1. *Sichem et Béthel en Gn 12,6-9*

Sur le plan narratif, la mention de Sichem prend place dans le récit inaugural de l'histoire d'Abram au moment où le narrateur biblique articule l'histoire mythique des origines de l'univers et de l'humanité à une histoire clanique et familiale.<sup>154</sup> Sichem est le premier lieu cananéen où arrive Abram (v.6) après la promesse de Gn 12,1-4.<sup>155</sup>

Gn 11,27-32	- Situation familiale difficile pour un groupe de migrants
Gn 12,1-6	- Parole de Dieu ouvrant l'avenir. Obéissance d'Abram et arrivée en Canaan à Sichem
Gn 12,7-9	- Apparition de Dieu, parole ouvrant l'avenir au pays. Déplacement dans le pays et célébration du culte de Yhwh

<sup>154</sup> Le parcours proposé se concentre sur la mention de Sichem en tenant compte des avancées exégétiques sans toutefois faire une étude exhaustive du passage. Pour cela : André Flury-Schölch, *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72*, FzB 115, Würzburg, Echter, 2007 ; Detlef Jericke, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38*, CHANE 17, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 259-270 ; Thomas Römer, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans André Wénin (éd.), *Studies in the Book of Genesis : Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Leuven, University Press, 2001, p. 179-211 ; Jean-Louis Ska, « L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a », dans Marc Vervenne / Johan Lust (éds.), *Deuteronomy and deuteronomic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, BEThL CXXXIII, Leuven 1997, p. 367-389 ; André Wénin, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », *RTL* 27 (1996), p. 20-42.

<sup>155</sup> Les discours de Yhwh qui parle à Abram lors de son départ et de son arrivée en Gn 12,1 et 12,7 structurent le passage en trois moments.

Les premiers versets du cycle d'Abram introduisent les principaux thèmes de l'histoire qui suit, en racontant un double déracinement généalogique et territorial. C'est au coeur d'une situation sans issue pour la famille d'Abram qu'éclate en Gn 12,1 une parole inattendue de Yhwh, une parole qui donne une dimension nouvelle à la situation d'Abram.<sup>156</sup>

Au v.1a, l'ordre de partir, adressé à Abram de la part de Yhwh, est une demande de rupture<sup>157</sup>, une rupture d'avec son enracinement familial qui est à Harrân<sup>158</sup>. Abram quitte son père et la maison paternelle pour un avenir qui lui sera propre. Cette rupture générationnelle, voulue par Yhwh, est immédiatement suivie par une promesse divine qui prend l'allure d'un formidable encouragement en Gn 12,1b-3. Yhwh se substitue à Térah pour mener à bien le projet sans suite de venue en Canaan de Gn 11,31. Après la promesse d'un pays que Dieu lui fait voir, comme à Moïse selon Dt 34,4, Abram est le sujet d'une promesse de continuité, lui qui ne peut avoir d'enfant avec Sarah, Gn 11,30<sup>159</sup> : Abram a désormais un avenir assuré par Yhwh lui-même. Il est, en même temps, le sujet d'une promesse concernant son nom et sa renommée<sup>160</sup>, Abram devient un personnage éminent et légitime dont le nom est synonyme de bénédiction<sup>161</sup>. Enfin, porteur de la bénédiction Abram est une figure de jugement divin devant laquelle chaque humain doit se situer : l'attitude positive ou négative à l'égard d'Abram détermine la bénédiction ou la malédiction divine. Cette fonction est celle qu'occupe la loi en Dt 28. C'est pourquoi le discours divin se termine par une promesse universelle : « Toutes les familles de la terre se béniront en toi ».<sup>162</sup> Par cette série de promesses, le récit biblique construit un personnage fondateur, compa-

<sup>156</sup> André Wenin, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », *RTL* 27 (1996), p. 20-42.

<sup>157</sup> Cet ordre de départ est abondamment commenté. L'expression se trouve en Gn 22,2, ce qui est une indication rédactionnelle intéressante ; et Ct 2,10-13.

<sup>158</sup> La séparation n'est pas définitive sur le plan de l'état final du cycle d'Abraham. Lorsqu'il sera question de chercher une femme pour Isaac, c'est dans la famille aux environs d'Harrân en Mésopotamie où habite Nahor que l'on retourne en Gn 24,4 ss.

<sup>159</sup> Deux personnages sont le sujet d'une promesse comparable, Ismaël en Gn 21,13, Moïse en Ex 32,10.

<sup>160</sup> La promesse d'un « grand nom » est comparable à celle que reçoit David en 2S 7,9.

<sup>161</sup> Le nom d'Abram, synonyme de bénédiction, peut faire penser à Es 19,24 et Za 8,13. La posture d'Abram est celle d'un roi, il en a les fonctions en tant que médiateur de la bénédiction entre la sphère divine et humaine.

<sup>162</sup> La racine du verbe « bénir », בָּרַךְ, est utilisée en une forme réflexive plus que passive. Abram est le modèle de la bénédiction de Dieu plus que le médiateur. Il devient l'exemple d'une relation réussie à Dieu à laquelle peut prétendre toute famille reconnaissant son lien à Abraham. L'universalisme de Gn 12 est repris en Gn 18,18 et 22,18, mais le terme « nation » s'est substitué à celui de « famille ».

nable à Moïse, à la fonction royale, un personnage dont l'histoire a une portée universelle.

*Gn 12,6-7*

6 Abram traversa le pays jusqu'au lieu de Sichem<sup>163</sup>, jusqu'au térébinthe de Moré. Les Cananéens étaient alors dans le pays. 7 Yhwh apparut à Abram et dit : Je donnerai ce pays à ta descendance. Abram bâtit là un autel pour Yhwh qui lui était apparu.<sup>164</sup>

Après avoir reçu l'assurance de cette promesse, Abram arrive au pays de Canaan à Sichem. Sichem est le « lieu », מקום *maqôm*, où se réalise la promesse : « va vers le pays que je te ferai voir ». L'usage du terme « lieu » associé à Sichem n'est pas fortuit, lorsque le lecteur sait l'importance de ce terme dans le Deutéronome.<sup>165</sup> Plus qu'un usage général, il s'agit d'une première qualification qui prend une signification importante dans la suite de l'histoire patriarcale. Première ville mentionnée de l'histoire patriarcale, Sichem est encore le lieu de la première apparition de Yhwh en Canaan, et l'endroit où se trouve confirmée (v.7) la promesse de la terre annoncée en Gn 12,1-4a, une promesse complétée et concrétisée. La ville de Sichem représente non seulement un lieu inaugural pour Israël et son histoire en Canaan, mais aussi un lieu fondateur pour le culte de Yhwh au pays. La ville est associée à un arbre qui la caractérise et l'identifie : « le chêne ou le térébinthe de Moré », symbole qui joue un rôle éminent par la suite en Gn 35,2-4, comme cela sera étudié. Cette qualification du lieu se trouve encore en Dt 11,30 au moment même où les premières actions de l'entrée en Canaan se déroulent sur le Garizim et l'Ebal.<sup>166</sup> Une des intentions du récit est d'affirmer que l'histoire d'Israël commence à Sichem, un site lié à la tradition de Jacob, et que le culte de Yhwh y a son origine !

Sichem est associé de manière étroite à Béthel et Aï, Gn 12,9 et 13,2-4. Sichem et Béthel, ensemble, balisent une première géographie de la révélation yahwiste avec une théophanie et la construction d'un autel. Deux éléments qui garantissent la tenue du culte yahwiste dans ce qui constitue traditionnellement la partie nord du pays de Canaan.<sup>167</sup> Ces premières indica-

<sup>163</sup> La LXX ajoute une précision pour signifier l'espace de cette première traversée : « il voyagea à travers le pays dans sa longueur », καὶ διώδευσεν Ἀβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μήκος αὐτῆς.

<sup>164</sup> Seules les traductions provenant de la Nouvelle Bible Segond (NBS) ou d'autres auteurs sont signalées, sinon ce sont des traductions personnelles.

<sup>165</sup> Dt 12, la loi de centralisation, est consacré au « lieu que Yhwh choisit ».

<sup>166</sup> Cf. infra, l'étude sur Sichem et Béthel dans le cycle de Jacob et dans le Deutéronome. Sur le lien avec Dt 11,30, Detlef Jericke, « Der Berg Garizim im Deuteronomium », *ZAW* 124/2 (2012), p. 213-228. Trois lieux sont connotés comme des lieux de commencements : Garizim, Sichem, Guilgal.

<sup>167</sup> Il faut néanmoins signaler que Béthel fait partie de la province de la Judée aux périodes babyloniennes et perses, Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 100-105.

tions topographiques et religieuses sont complétées en Gn 13,1-4, après l'épisode de la sœur-épouse en Égypte.<sup>168</sup>

<p>Gn 12,6-9</p> <p>6 וַיַּעֲבֵר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֵם עַד אֵלּוֹן מוֹרֶה וַחֲכִנְעֲנִי אִי בְּאֶרֶץ: 7 וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר לִזְרַעְךָ אֶתֵּן אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיְבִן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנְּרָאָה אֵלָיו: 8 וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הַהָרָה מִקְדָּם לְבֵית־אֵל וַיֵּט אָהֳלָה בֵּית־אֵל מִיָּם וַהֲעִי מִקְדָּם וַיִּבְרָשֶׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה: 9 וַיֵּסַע אַבְרָם הַלּוֹךְ וְנֹסֵעַ הַנִּגְבָּה: פ</p> <p>Gn 12,6 Abram traversa le pays jusqu'au lieu de Sichem, jusqu'au térébinthe de Moré. Les Cananéens étaient alors dans le pays. 7 Yhwh apparut à Abram et dit : Je donnerai ce pays à ta descendance. Abram bâtit là un autel pour Yhwh qui lui était apparu. 8 Puis il leva le camp pour se rendre dans la montagne, à l'est de Beth-El ; il dressa sa tente entre Beth-El, à l'ouest, et le Aï, à l'est. Il bâtit là un autel pour Yhwh et invoqua le nom de Yhwh. 9 Abram leva le camp, en se rendant par étapes vers le Néguev.</p>	<p>Gn 13,1-3</p> <p>1 וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל-אֲשֶׁר-לּוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנִּגְבָּה: 2 וַאֲבָרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנָה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב: 3 וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנִּגְב וְעַד-בֵּית־אֵל עַד-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר-הָיָה שָׁם אָהֳלָה [אָהֳלָן] בֵּת־חֶלֶה בֵּין בֵּית־אֵל וּבֵין הָעֵי: Gn 13,1 Abram monta d'Égypte vers le Néguev, lui, sa femme et tout ce qui lui appartenait. Loth l'accompagnait. 2 Abram était très riche en troupeaux, en argent et en or. 3 Il se rendit par étapes du Néguev jusqu'à Beth-El, jusqu'au lieu où avait d'abord été sa tente, entre Beth-El et le Aï, 4 au lieu où il avait précédemment fait un autel ; là, Abram invoqua le nom du SEIGNEUR (Yhwh). (NBS)</p>
---	--

Gn 13,1-4 fait inclusion avec Gn 12,6-9, cette notice géographique positionne Béthel en tant que lieu de culte yahwiste entre Sichem et le Néguev<sup>169</sup>, une position que le cycle de Jacob met en valeur. De ce lieu, en Gn 13,14-16, Dieu fait voir un territoire du nord au sud à Abram, une vision inclusive de la terre sans délimitation particulière, accomplissant Gn 12,1,

<sup>168</sup> Infra, Gn 12,10-20 sera étudié avec les textes liés à l'image de l'Égypte en Genèse.

<sup>169</sup> Wolfgang Zwickel, « Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Aï (Gen 12f.) », *BZ* 36/2 (1992), p. 207-219.

et consonnant de nouveau avec Dt 34,1ss.<sup>170</sup> De Béthel, Yhwh s'adresse à Abram pour réitérer la promesse de Sichem et de Harrân. Selon l'état final du passage, Gn 12–13 dessine une géographie religieuse dans laquelle il n'est fait aucune allusion au territoire de Juda qui, pourtant, se trouve forcément sur la route.<sup>171</sup> Cette ignorance du pays de Juda demeure étonnante, et c'est vraisemblablement une des raisons de l'histoire de Gn 14. Le récit de Gn 14, avec la rencontre d'Abram et de Melchisedeq à Salem (Jérusalem), réintroduit une géographie plus judéenne dans le début du cycle d'Abram.<sup>172</sup>

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 12,1-9*

La critique a depuis longtemps distingué plusieurs niveaux rédactionnels qui ont été interprétés différemment au gré des paradigmes de la recherche. Une longue tradition exégétique a vu en Gn 12 un récit ancien qui aurait été retravaillé pour légitimer la dynastie davidique en raison des liens entre Gn 12,3 et 2S 7,9, et en raison de la mention d'Hébron en lien avec David.<sup>173</sup> Ce lien a été fortement remis en question<sup>174</sup>, et les recherches récentes attribuent le plus souvent les discours divins, ainsi que les mentions de Sichem et de Béthel, à un travail post-P et post-D<sup>175</sup>. Ainsi, le récit des

<sup>170</sup> Un lien qu'Eckart Otto, « Deuteronomium and Pentateuch », dans Otto, *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, p. 168-228 (202-211), met particulièrement en évidence : il montre comment la rédaction post-sacerdotale en Dt 34 récapitule l'apparition fondatrice de Yhwh à Abraham et la vie des patriarches en utilisant des expressions qui forment des chaînes qui trouvent leur aboutissement en Dt 34 (Gn 12,7 ; Dt 34,4 ; Gn 50,24 ; Ex 33,3 et Dt 34,4 et Gn 27,1 ; Dt 34,7).

<sup>171</sup> Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 289-290, note avec finesse cette absence qu'il juge provocante. Cf. infra, l'étude historique.

<sup>172</sup> Gn 12–13 dessine une géographie yahwiste sans Jérusalem et Juda. En ce sens Gn 14 apparaît être une forme de correction et de rattrapage avec la mention de Salem, David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 163-166, estime que ces traditions anticipent la domination sur Canaan et sont antérieurs à leur insertion dans le contexte.

<sup>173</sup> Matthieu Collin, « Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham ? Don de la terre et promesse en Gen 12–13 », dans Pierre Haudebert (éd.), *Le Pentateuque*, LeDiv 151, Paris, Cerf, 1992, p. 209-228 ; Lothar Ruppert, « Zieh fort...in das Land, das ich dir zeigen werde » (Gn 12,1). Der wegweisende und erscheinende Gott in Gn 12 und 13 », dans Raymond Kuntzmann (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, LeDiv 159. Paris, Cerf, 1995, p. 69-94 ; Joel S. Baden, « The Morpho-Syntax of Genesis 12:1-3. Translation and Interpretation », *CBQ* 72/2 (2010), p. 223-237, réactualise la théorie documentaire selon Julius Wellhausen en lisant cette histoire comme appartenant au document J.

<sup>174</sup> Olivier Artus, « La question de l'interprétation de la figure d'Abraham comme "figure royale" », dans Lichtert / Nocquet, *Le roi Salomon, un héritage en question*, p. 149-164.

<sup>175</sup> Israël Finkelstein / Thomas Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between "Realia" and "Exegetica" », *HeBAI* 3 (2014), p. 3-23 (18), ces auteurs notent que Béthel est inoccupée ou peu habitée à l'époque de l'exil et après



commencements d'Abram appartient en partie à l'étape de la rédaction finale du Pentateuque à l'époque post-exilique.<sup>176</sup> Ces remarques sont d'autant plus justifiées que les mentions de Sichem et de Béthel, dans la suite du cycle d'Abraham, ne jouent plus aucun rôle.<sup>177</sup>

En raison de cette datation, et de la similitude du parcours d'Abram arrivant en Canaan d'Our des Chaldéens en passant par Harrân et celui des Exilés revenant en Judée, l'appel d'Abram par Yhwh pour entrer dans le pays serait à lire telle une exhortation à revenir pour les Judéens exilés à Babylone. Abraham représenterait le modèle des exilés revenant de Babylone en Judée et à Jérusalem.<sup>178</sup> Cependant, comment peut-on faire revenir les exilés en Judée, via la figure d'Abram, sans une mention directe ou indirecte de Jérusalem ou du pays judéen à l'époque perse ? Une telle lecture globale du cycle d'Abraham et de cette péricope doit être nuancée en raison de quelques arguments littéraires et historiques. Les mentions d'Our des Chaldéens, celles de Gn 11,28 et 31 attribuées à P, n'appartiennent pas à un même niveau rédactionnel que le reste du passage. Gn 12,1-9\* doit être considérée comme une composition post-P, en tension délibérée avec Ex 6,2-7. Si les mentions d'Our des Chaldéens peuvent faire allusion à la provenance des exilés du 6<sup>ème</sup> siècle<sup>179</sup>, la main rédactionnelle res-

---

l'exil. Cette histoire présuppose l'histoire deutéronomiste et la centralisation de Jérusalem, elle indiquerait que le patriarche n'a pas pratiqué de culte illégitime, puis-qu'il est à côté de Béthel et n'accomplit pas de sacrifice. Ce texte serait à dater au plus tôt de la période exilique, voire post-exilique.

<sup>176</sup> Parmi les arguments retenus, la mention d'Our des Chaldéens présuppose en effet la période néo-babylonienne où cette dénomination est spécifique de cette période. Erhart Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen, Neukirchener, 1984, p. 190 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 172-176 ; Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 267-268 ; Ska, « L'appel d'Abraham », dans Vervenne / Lust, *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, p. 367-389 ; Thomas Römer, « Abraham Traditions in the Hebrew Bible outside the Book of Genesis », dans Craig A. Evans / Joel N. Lohr / David L. Petersen (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152, FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 159-180.

<sup>177</sup> Gn 13,2-3 est aussi un ajout ainsi que le discours de Yhwh en Gn 13,14-17.

<sup>178</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 172-174 situe l'ensemble de ces promesses à l'époque exilique ou au début de la période post-exilique ; Liverani, *La Bible et l'invention*, p. 354, 357, les traditions abrahamiques reflètent le retour d'Exil ; de même Finkelstein pense que le cycle d'Abraham est focalisé sur Juda en raison de la grotte de Makpéla à Hébron qui faisait partie de Juda, Israël Finkelstein / Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard 2001, p. 58-61 ; Jean Louis Ska, *Les énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, LivRoul 14, Bruxelles, Lessius, 2001, p. 42 : « Le but de ce passage est de présenter Abraham comme l'ancêtre de la communauté qui est revenue de Babylone pour reconstruire Jérusalem et son temple... Le message est clair : la bénédiction promise à Abraham vaut également pour tous ceux qui sont revenus de la Mésopotamie après l'Exil pour s'établir dans le terre de Canaan. »

<sup>179</sup> La mention d'Our des Chaldéens est d'un usage limité et d'une interprétation délicate. Les rares mentions bibliques sont en Gn 11.28.31 ; 15,7 et Ne 9,7. Cette dernière men-

pensable de l'ajout de Gn 12,1-9\* envisage-t-elle la venue d'Abram en Canaan tel le « retour d'un exilé », puisqu'elle « évite » les mentions de Jérusalem ou de sa région dans la suite de l'histoire ? Cet « évitement » est fort étonnant, s'il s'agit de permettre à ceux qui reviennent de Babylone en Judée de s'identifier à Abram.<sup>180</sup> Comme nous l'avons vu en Gn 12,1-9, Sichem et Béthel sont les premières étapes du voyage d'Abram, au tout premier commencement de l'histoire d'Israël et à la fondation de son culte yahviste, avant qu'Abram ne poursuive sa route pour s'installer à Hébron, Gn 13,18.<sup>181</sup> De plus, Abram est en provenance de Harrân<sup>182</sup>, lieu qui n'appartient pas aux localités mésopotamiennes connues en tant que lieux d'Exil des déportés de Jérusalem, selon Ez 3,15; Esd 2,59; 8,17 et Né 7,61<sup>183</sup>. Une occurrence du nom de Harrân apparaît dans le discours du porte-parole du roi Sennachérib au moment du siège de Jérusalem en 701 selon 2R 19,12 et Es 37,12. Selon ce dernier verset, les trois cités appartiennent à la Haute Mésopotamie dans le nord de la Syrie :

Es 37,12 Les dieux des nations que mes pères ont détruites les ont-ils délivrées, Gozân, Harrân, Rétseph, et les fils d'Eden qui sont à Telassar ?  
13 Où sont le roi de Hamath, le roi d'Arpad et le roi de la ville de Sepharvaïm, de Héna et d'Ivva ?<sup>184</sup> (NBS)

---

tion présuppose le cycle d'Abraham, puisque la mention fait une allusion claire à Gn 15,7 et à Gn 17. Quant à Gn 15,7 la formule combine à la fois les mentions de Gn 11 et la formule de la sortie d'Égypte. Il s'agit d'une légitimation de la figure d'Abraham accomplissant un premier « exode ».

<sup>180</sup> Même remarque chez Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 289 ss.

<sup>181</sup> Sur Gn 13,18, Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 236-296. Hébron, à l'époque post-exilique n'appartient pas à la province de Judée : Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 16-34 et 93-96. Selon Lipschits : « the Negev, the Hebron Mountains, and the southern and central Shephelah were separated from the province of Judah. These areas became the center for another national territorial unit : Idumea », dans Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. The History of Judah under the Babylonian Rule*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005, p. 149. Sur les différentes positions concernant la frontière : John W. Wright, « Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 67-89.

<sup>182</sup> Il en est de même pour Our des Chaldéens. Pierre Villard, « Les séjours d'Abraham à Harran », dans André Lemaire (éd.), *Les routes du Proche-Orient ancien : des séjours d'Abraham aux routes de l'encens*, Desclée, 2000, p. 41-50 ; Laurent et al., « Bedeutende Orte der Bibel », p. 12-69.

<sup>183</sup> Ces lieux sont difficiles à identifier, les chercheurs les situent généralement dans le voisinage de Babylone, Liverani, *La Bible et l'invention*, p. 295-297

<sup>184</sup> Ce discours de propagande montre que la capture de ces villes est liée, non à l'impuissance des dieux de ces villes à défendre leurs propres cités, qu'à leur acceptation de la domination d'Assour. Cela permet au roi assyrien de revendiquer Jérusalem au nom d'Assour qu'il représente.

Harrân y est mentionné aux côtés de Gozân, site ou rivière affluente de l'Euphrate.<sup>185</sup> Gozân et ses environs, selon 2R 17,6 ; 2R 18,11 ; 19,12 et 1Ch 5,26, représentent la région où fut déportée une partie des Israélites suite à la conquête de Samarie.<sup>186</sup>

2R 17,6 La neuvième année d'Osée, le roi d'Assyrie prit Samarie et exila Israël en Assyrie. Il les fit habiter à Halah et sur le Habor, la rivière de Gozân, ainsi que dans les villes des Mèdes. (NBS)

Ces lieux, n'ayant pas été formellement identifiés, laissent planer une forme du mystère sur le devenir des déportés de l'Israël du nord. Quoiqu'il en soit, la ville de Harrân appartient à cette vaste région de la Haute Mésopotamie<sup>187</sup>, et se trouve aussi rattachée au cycle de Jacob, Gn 27,43 ; 28,10 ; 29,4, une tradition de l'Israël du nord<sup>188</sup>. De plus, le déplacement d'Abram de Harrân à Sichem anticipe et prépare le cycle de Jacob dans lequel le patriarche effectue un déplacement comparable de Harrân vers Canaan. Il y a là un alignement des patriarches fondateurs d'Israël. En tant que lieu de résidence de la famille de Jacob, Harrân indique qu'une part de l'identité originelle d'Israël est en lien avec la Syrie.<sup>189</sup>

Ces quelques remarques permettent de lire le récit de Gn 12,1-9 dans sa forme finale, telle une appropriation samarienne de la tradition d'Abraham, une tradition reconnue comme appartenant à la région d'Hébron.<sup>190</sup> Si

<sup>185</sup> Steven W. Holloway, « Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and its Implications for Sennacherib's 'Letter to Hezekiah' in 2 Kings », dans Steven W. Holloway / Lowell K. Handy (éds.), *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, JSOT.S 190, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 276-314.

<sup>186</sup> Liverani, *La Bible et l'invention*, p. 205-208.

<sup>187</sup> Edward Lipinski, « Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Harran Area », dans Amitai Janet (éd.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, April 1984*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 1985, p. 340-348, considère l'ensemble Harrân-Gozân telle une entité géographique.

<sup>188</sup> En particulier les travaux d'Albert de Pury, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », dans id., *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles, à l'occasion de son 70e anniversaire*, AThANT 99, Zürich, TVZ, 2010, p. 93-108 ; id., « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », *ibid.*, p. 119-146 ; id., « La tradition patriarcale en Genèse 12-35 », dans Albert de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*, MdB, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 259-270.

<sup>189</sup> Daniel E. Fleming, « Emar: On the Road from Harran to Hebron », dans Mark W. Chavalas / K. Lawson Younger Jr. (éds.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, JSOT.S 341, London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 222-250, insiste particulièrement sur l'origine araméenne d'Israël.

<sup>190</sup> Sur le lien avec Hébron et le cycle d'Abraham comme mythe d'origine propre à Juda, Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narra-

Abram est ici « figure de l'exilé babylonien », il est aussi celui qui, en tant que patriarche du sud, justifie l'orthodoxie yahwiste de l'Israël du nord. En faisant de Sichem le premier lieu d'apparition de Yhwh en Canaan, et le légitimant en tant que lieu originel et fondateur du yahwisme en Canaan<sup>191</sup>, aux côtés de Béthel, Gn 12,1-9 interroge la centralité cultuelle, unique, de Jérusalem<sup>192</sup>. Par la suite, l'étude se demande si les mentions de Sichem en Gn 12,6 et celle du Garizim en Dt 27,4 ne forment pas une inclusion qui oriente la lecture du Pentateuque dans le sens d'une représentation élargie des lieux de culte à Yhwh. Quoiqu'il en soit, Gn 12,1-9\*, en rappelant que le culte de Yhwh commence à Sichem et Béthel, entre en tension avec les critiques judéennes à l'encontre de Samarie que rapporte le livre de Néhémie ou encore 2R 17.<sup>193</sup> L'interprétation « samarienne » proposée de Gn 12,1-9 fait écho à la présence désormais connue d'un temple et d'un culte yahwiste à Samarie dès le milieu du 5<sup>ème</sup> siècle.

### 2.1.2. Sichem et Béthel dans le cycle de Jacob et de Joseph

Le cycle de Jacob contient plusieurs occurrences de ces deux toponymes qui appartiennent à l'Israël du nord. L'importance de ces toponymes est manifeste, puisque ce sont des lieux où se jouent des événements essentiels pour l'histoire d'Israël.

---

tive », p. 9-10 : « Summing up, there was an old Judahite tradition relating Abraham to a sanctuary and his grave, but this tradition was drastically transformed already in the Persian period. »

<sup>191</sup> Rappelons que l'on retrouve Sichem, haut lieu de l'alliance avec Yhwh, en Jos 24. De plus Jos 24,1-3 fait du départ d'Abraham de chez son père une rupture religieuse, et institue le patriarche en tant que fondateur d'une histoire qui inclut celle avec Moïse. De plus les sites d'Harran et d'Our sont connus pour être des hauts lieux du culte lunaire dédiés à Sin, le nom de Téraah est également relié avec le terme lune, René Labat/ André Caquot/Maurice Snyer/Maurice Vieyra, *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, Le trésor spirituel de l'humanité, Fayard – Denoël, Paris, 1970, p. 280-286 ; Tamara M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, RGRW 114, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1992.

<sup>192</sup> Jericke, *Abraham in Mamre*, p. 289-290, lit ce passage en proposant une interprétation anti-dynastique, une interprétation qu'il fait reposer sur la contestation de l'unique centralité cultuelle de Jérusalem. « Gen 12,6-9 ; 13,18 hält dagegen : legitime Kultorte gibt es auch außerhalb von Jerusalem. Die erzählerische Spitze ist allein schon dem Itinerar von Gn 12,6-9 ; 13,8 zu entnehmen. Der Weg von Bet-El nach Hebron im Altertum wie heute, führte selbstverständlich durch Jerusalem. Die Nichterwähnung der Stadt erscheint provokativ. »

<sup>193</sup> Cf. supra, le paragraphe sur Samarie.

### 2.1.2.1. Béthel dans le cycle de Jacob : Gn 28,10-22

Le cycle de Jacob, en tant que tradition de l'Israël du nord, présente une unité forte et ancienne. L'usurpation légitimée de la bénédiction paternelle par Jacob entraîne une série d'épisodes qui s'enchaînent les uns aux autres :<sup>194</sup>

Gn 25,19-34	- Généalogie d'Isaac. Présentation de Jacob et d'Esau
Gn 26	- Isaac et Abimélek, l'alliance possible
Gn 27-28,9	- Jacob usurpe la bénédiction à Esau et fuit Esau
<b>Gn 28,10-22</b>	- L'apparition rassurante et redoutable de Dieu
Gn 28,10-32,33	- Jacob chez Laban et la bénédiction de Dieu Préparatifs pour la rencontre avec Esau
Gn 32,23-33	- Le combat du Yabboq
Gn 33,1-34,31	- Jacob rencontre Esau face à face
Gn 34	- Jacob et les Sichémites. L'alliance impossible
Gn 35,1-37,1	- Jacob à Béthel. Présentation des descendants de Jacob et d'Esau

Dans le cycle de Jacob, l'épisode de la manifestation de Yhwh à Béthel se situe au commencement de la partie centrale du cycle de Jacob. Il s'agit de la première mention du site de Béthel.<sup>195</sup> La rencontre de Béthel suit le récit

<sup>194</sup> De Pury, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », p. 93-108 ; Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p. 7-8.

<sup>195</sup> Erhard Blum, « Noch einmal : Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22 », dans Thomas Römer / Steven L. McKenzie (éds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin – New York, De Gruyter, 2000, p. 33-54 ; *idem* dans Erhard Blum, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, FAT 69, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 21-41 ; Israël Finkelstein / Thomas Römer, « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », *ZAW* 126/3 (2014), p. 317-337 ; Victor Avigdor Hurowitz, « Babylon in Bethel-New Light on Jacob's Dream », dans Steven W. Holloway (éd.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, HBM 10, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 436-448 ; David M. Carr, « Genesis 28,10-22 and Transmission-Historical Method: A Reply to John van Seters », *ZAW* 111/3 (1999), p. 399-403 ; Sean McEvenue, « A Return to Sources in Genesis 28,10-22? », *ZAW* 106/3 (1994), p. 375-389 ; Jean Massonnet, « Targum, Midrash et Nouveau Testament. Le songe de Jacob (Gn 28,10-22) », dans Amphoux / Margain, *Les premières traditions de la Bible*, p. 67-101 ; Albert de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Études bi-

du vol de la bénédiction, histoire dans laquelle il y a une amplification des raisons du départ de Jacob. Il est contraint de partir en raison de la haine meurtrière de son frère, mais également pour des raisons matrimoniales selon ce qu'explique Rebecca en Gn 27,46 : Jacob ne peut pas épouser une fille de Heth, ou une fille du pays. Les traditions patriarcales se font ici écho à des préoccupations présentes dans les écrits deutéronomistes et sacerdotaux, et dans les livres d'Esdras – Néhémie concernant les mariages avec des femmes étrangères.<sup>196</sup>

La partie centrale est soigneusement encadrée par deux confrontations de Jacob avec le divin (Gn 28,10-22 et 32,2-3. 23-33), confrontations qui sont structurées de manière comparable.<sup>197</sup> Ces textes apparaissent comme des étapes dans la narration et déterminent la suite des événements ainsi que l'interprétation du cycle de Jacob.

Typologie	Gn 28,10-22	Gn 32,2-3
- Arrivée en un lieu nouveau ou en chemin	11 Il arriva dans le lieu et il passa la nuit là car le soleil s'en était allé,	2a Jacob allait son chemin
- Manifestation divine	12 Et il fit un songe, un escalier se tenait du pays et sa tête touchait le ciel ;	2b des messagers de Dieu survinrent.

bliques, Paris, Gabalda, 1975 ; John Van Seters, « Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis », *ZAW* 110/4 (1998), p. 503-513 ; Gabrielle Sed-Rajna, « Le songe de Jacob à Béthel. Interprétations visuelles », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de – Ein mehrstimmiger Kommentar zu – A Plural Commentary of Gen 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 394-396 ; Esther Starobinski-Safran, « Quelques interprétations juives antiques et médiévales du songe de Jacob (Gn 28,12-13) », *ibid.*, p. 373-393 ; André Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22) », dans Camille Focant (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, LeDiv HS, Paris, Cerf, 2003, p. 9-37.

<sup>196</sup> En Gn 27,46, le rejet du mariage exogamique semble un motif ajouté et étiologique dans l'histoire patriarcale, il est généralement attribué à l'école sacerdotale, Philippe Guillaume, « «Beware of Foreskins». The Priestly Writer as Matchmaker in Genesis 27,46–28,8 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 69-76 ; Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25–36). Quel frère aîné pour Jacob ?*, AcR, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 98-118, en raison de l'utilisation du terme « amertume » qui qualifie la situation de l'Exode. Ce motif se trouve encore en Gn 24 et 26,34-35 ; 28,6-9. Le motif est utilisé pour dévaloriser Esau qui a le souci de se mettre en conformité avec les souhaits d'Isaac et de Rebecca.

<sup>197</sup> L'utilisation du verbe « rencontrer, venir », פָּגַע *pāgâ' be* en Gn 28,11 et 32,2, rapproche les deux récits pour décrire le déplacement de Jacob. Une typologie comparable structure également le récit du passage du Yabboq. Arrivée en un lieu nouveau ou en chemin : « il passa le gué du Yabboq » ; manifestation divine : « un homme se roula avec lui dans la poussière » ; qualification du lieu (nouvelle qualification de Jacob) : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël » ; nomination du lieu : « Jacob appela ce lieu Peniel ».

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Qualification du lieu</li> <li>- Nomination du lieu</li> </ul>	<p>et voici des anges de Dieu montaient et descendaient sur lui 13 Et voici Yhwh se tenait sur lui.</p> <p>16 Jacob se réveilla de son sommeil et il dit : « vraiment, Yhwh est dans ce lieu, et moi je ne le savais pas ! »</p> <p>19 Et il appela ce lieu du nom de Béthel parce que le nom de la ville était Louz au commencement</p>	<p>3a Dès qu'il les vit, il s'écria: «C'est un camp de Dieu»</p> <p>3b et il appela ce lieu Mahanaïm.</p>
---	--	---

Les récits de Gn 28,10-22 et Gn 32,23-33 s'achèvent par une conclusion supplémentaire : un vœu pour Jacob en Gn 28,20-22 et l'explication d'un rite alimentaire, Gn 32,32-33.

Une première lecture du récit montre que celui-ci dirige progressivement l'attention du lecteur sur le site de Béthel par la manière de raconter, en faisant d'une pierre ordinaire une pierre cultuelle, et en plaçant la nomination de Béthel juste après la reconnaissance de la présence de Yhwh en ce lieu.<sup>198</sup> La qualification du lieu est au centre du récit : une des intentions du récit est de mettre en avant l'importance décisive de Béthel en tant que lieu lié à la présence de Yhwh. Cette mise en scène en fait un haut lieu du culte de Yhwh.<sup>199</sup>

<sup>198</sup> Martin Rose, « Genèse 28,10-22 : l'exégèse doit muer en herméneutique théologique », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 77-86 ; Blum, *Noch einmal : Jakobs Traum in Bethel*, dans Römer / McKenzie, *Rethinking the Foundations*, p. 36, propose une structure de six membres :

A : Présentation de Jacob (v.11)

Le rêve de Jacob :

B : L'image du rêve (vv.12-13aα)

C : Le discours divin (vv.13aβ-15)

La réaction de Jacob :

D : Une réaction verbale (vv.16-17)

E : Un geste de construction (vv.18-19a)

(v.19b : intervention du narrateur)

F : Le vœu de Jacob (v.20-22)

Cette structure montre combien le personnage de Jacob est au centre et combien l'interprétation qu'il fait du songe est décisive.

<sup>199</sup> Sur la structure, Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 11-12 ; Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Studia Semitica Neerlandica 17, Assen – Amsterdam, van Gorcum, 1975, p. 70-78.

Gn 28,10-11	- Le déplacement de Jacob vers Harrân et l'arrivée en un <i>lieu</i> pour y faire étape
12-15	- Le rêve de l'escalier et le discours divin sur les promesses faites à la descendance de Jacob
16-17	- La qualification du lieu : lieu redoutable et porte du ciel
18-19	- Le lever de Jacob qui oint et nomme le lieu : <b>Béthel</b>
20-22	- La réponse de Jacob à Dieu en cas de retour

*Gn 28,10-11*

10 Et Jacob sortit de Beer-Sheba et il alla à Harrân. 11 Il arriva dans le lieu et il passa la nuit là car le soleil s'en était allé, et il prit une pierre du lieu et il la plaça à sa tête, et il se coucha dans ce lieu-ci.

L'utilisation des toponymes contient une indication précieuse : Jacob fait le voyage inverse de celui d'Abraham qui quitta Harrân (Gn 11,27–12,9) pour arriver à Beer-Sheva (Gn 22,19). De plus, la montée de Jacob vers Harrân correspond au voyage d'Abram quittant Beer-Sheva pour aller sur le Moriyya, Gn 21,33.<sup>200</sup> La similarité des déplacements patriarcaux ainsi qu'une utilisation comparable des noms de lieux témoignent d'une intention de rapprocher les personnages des origines d'Israël.

Même si la distance Beersheba – Harrân implique un long voyage, le narrateur ne s'y attarde pas pour conduire le lecteur au plus vite « vers le lieu », במקום.<sup>201</sup> La répétition marquée du terme במקום est une façon d'avertir le lecteur de l'importance de ce lieu<sup>202</sup>, d'un lieu pourtant sans nom. L'usage à trois reprises de ce terme met en résonnance l'endroit désigné avec la thématique du lieu choisi par Yhwh, motif si prégnant dans la

<sup>200</sup> La formule « sortir pour aller » fait partie de la représentation des déplacements patriarcaux, Gn 11,31 ; 12,5 : mêmes remarques sur la comparaison avec Abraham, Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 13-15.

<sup>201</sup> Selon Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18–50*, NIC.OT, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, p. 238-239, l'article défini ne signifie pas ici un lieu précis. La LXX traduit en effet de manière indéfinie, et note suivante.

<sup>202</sup> 3 fois dans ces deux versets, 6 fois dans le récit, plus l'usage de l'adverbe « là » : cette cohérence et insistance linguistique dit l'unité de ce récit. La LXX confirme l'importance du lieu.



littérature deutéronomique, notamment en Dt 12<sup>203</sup>. Ces résonnances sont une préparation à découvrir que « ce lieu » n'est pas ordinaire.

### Gn 28,12-15

12 Et il fit un songe, un escalier se tenait du pays et sa tête touchait le ciel ; et voici des anges de Dieu montaient et descendaient sur lui 13 Et voici Yhwh se tenait sur lui. Et il dit : « Moi, je suis Yhwh le Dieu d'Abram ton père et le Dieu d'Isaac ; le pays sur lequel tu es couché ; à toi je le donnerai et à ta descendance. 14 Ta descendance sera comme la poussière du pays, et tu croisseras vers la mer, vers l'est, vers le nord et vers le sud ; et tous les clans du sol se béniront par ta descendance.<sup>204</sup> 15 Et voici je serai avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers cette terre, car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'ai accompli ce que j'ai t'ai dit.

Jacob rêve. C'est l'unique emploi de la racine חלם dans le cycle de Jacob, dans le reste de l'histoire Dieu entre en relation avec Jacob de manière plus directe. L'usage de la médiation onirique a pour effet de préparer l'histoire de son fils Joseph dans laquelle la divinité communique presque exclusivement par les songes. Le rêve est un lieu où le monde terrestre et le monde divin communiquent et se rencontrent comme le symbolise l'image de l'escalier, de la rampe sur laquelle « montent et descendent les anges de Dieu », וַיִּהְיֶה מַלְאָכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בוֹ.<sup>205</sup> Le mot סלם évoque le *similtu* akkadien qui est un escalier. Y-a-t-il derrière l'image du songe la représentation de la ziggourat avec son escalier qui permet de monter de la base à son sommet ?<sup>206</sup> Gn 28 serait peut-être ici une manière de reprendre le thème de Gn 11,1-10, de la tour qui monte aux cieux, la tour de Babel dont

<sup>203</sup> On peut ajouter le caractère inaugural à ces versets puisque ce passage semble également présupposer la vocation de Samuel. Ayant installé la pierre comme protection, Jacob « se coucha dans ce lieu-ci », l'expression évoque la situation de Samuel qui se « couche en son lieu », 1S 3,9.

<sup>204</sup> Au v.14 les éditeurs pensent que le mot « par ta descendance » est un ajout en raison de Gn 12,3 et 18,18. Mais cela reste discutable au regard de Gn 22,18 : la descendance est héritière de la fonction de bénédiction d'Abraham.

<sup>205</sup> Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 16-18, évoque l'étrangeté du fait que les messagers montent avant de descendre.

<sup>206</sup> Rose, « Genèse 28,10-22 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 77-78, reprend l'étude d'A. de Pury pour développer l'idée que la racine סלל signifie « remblayer » : l'escalier serait une rampe ; de Pury, *Promesse divine et légende culturelle*, p. 432, ne voit guère de liens avec la rampe ou l'escalier monumental des ziggourats ; pourtant selon les suggestions de Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », p. 323, le récit évoquerait la porte des cieux et une sorte de rampe. Il pourrait s'agir également de deux divinités distinctes : El siègeant dans les cieux et Yhwh en tant que divinité personnelle accompagnant son protégé ; les deux divinités seraient dans une relation comparable à celle décrite en Dt 32,8.

l'étymologie populaire *bāb-ilum* en fait la « porte des dieux ».<sup>207</sup> Quoi qu'il en soit, Jacob découvre en rêve un lieu qui est un lieu de communication entre ciel et terre, un lieu de passage entre le monde divin et le monde terrestre. Le substrat que développe le rêve auprès du lecteur est de le convaincre que ce lieu relève de la symbolique de la montagne sacrée, de l'*axis mundi* du Proche-Orient ancien.<sup>208</sup>

Une question que pose encore le texte est de savoir où se situe Yhwh : est-il au dessus de l'escalier ? Selon Hamilton, le verbe utilisé décrit la position d'autorité de Yhwh : Yhwh n'est pas au sommet de l'échelle, mais plutôt à côté, *וַיַּהֲנֶנּה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו*.<sup>209</sup> Une position d'autorité dans laquelle Yhwh donne un discours. C'est pourquoi cette vision est aussi une parole de promesse du pays : « le pays sur lequel tu es couché ; à toi je le donnerai et à ta descendance », *הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתָּה שָׁכַב עָלֶיךָ לְךָ אֶתְנַנָּה וְלִירְעָךָ*. Cette promesse qui rappelle celles faites à Abraham, est suivie d'une formule d'accompagnement : « Moi, je serai avec toi », *וַיַּהֲנֶנּה אֲנֹכִי עִמָּךְ*, qui assure à Jacob sa vocation fondatrice.<sup>210</sup> Le v.15 offre une intéressante présentation de Yhwh comme divinité itinérante qui garantit l'aller et le retour vers le sol sur lequel est Jacob : « je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers cette terre », *וְשָׁמְרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר-תֵּלֵךְ וַיְשַׁבְּתִיךָ אֵלַי*. Gn 28,13-15 anticipe (et conclut déjà) l'histoire qui suit, et offre un double parallélisme avec Gn 13,14 et Gn 12,7.

De manière comparable, Gn 28,14 et Gn 13,14-16 font de Béthel un centre qui rayonne dans toutes les directions. Gn 28,10-22 exprime non seulement la centralité du lieu, en tant que « centre du monde » dans lequel Yhwh rencontre Jacob, mais aussi la centralité de Béthel en tant que lieu où se réitère la promesse du pays et la croissance de la descendance vers les quatre points cardinaux, ainsi que l'universalité de la bénédiction. Il en était déjà de même en Gn 13,14 pour ce qui est du don de la terre et de la croissance de la descendance. Ces deux motifs sont encore contenus dans le discours divin dont Abram est le bénéficiaire après son arrivée à Béthel (Gn 13,2-3) et sa séparation d'avec Lot (Gn 13,4-12).

<sup>207</sup> Rose, « Genèse 28,10-22 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 80 ; Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », p. 16-18, met en lien les messagers avec le désir de Jacob, et les autres histoires où les messagers sont des intermédiaires, Gn 16 : 18 ; 21.

<sup>208</sup> Rose, « Genèse 28,10-22 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 79, développe la symbolique de la montagne sacrée.

<sup>209</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 241, comprend l'expression *נֹצֵב עָלָיו* selon la racine *נֹצַב* « être à côté, avoir autorité », cf. 1S 9,2 ; Rose, « Genèse 28,10-22 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 80, y voit le glissement d'une angélophanie à une théophanie ; Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 19, souligne que Dieu a la même position que celle qu'occupent les messagers en Gn 18,2, annonçant la bénédiction.

<sup>210</sup> Une formule d'accompagnement, « je serai avec toi », que l'on retrouve lors de la vocation de Moïse, Ex 3,12, de Gédéon, Jg 6,16.

<p>Gn 13,14 Le SEIGNEUR dit à Abram, après que Loth se fut séparé de lui : Lève les yeux, je te prie, et regarde, depuis le lieu où tu es, <i>vers le nord, vers le sud, vers l'est et vers l'ouest</i> ; 15 tout le pays que tu vois, je te le donnerai, à toi et à ta descendance, pour toujours. 16 Je rendrai ta descendance aussi nombreuse que les grains de <i>poussière de la terre</i> : si l'on pouvait compter les grains de poussière de la terre, alors on pourrait aussi compter ta descendance.</p>	<p>Gn 28,14 Ta descendance sera <i>comme la poussière du pays</i>, et tu croîtras <i>vers la mer, vers l'est, vers le nord et vers le sud</i> ; et tous les clans du sol se béniront par ta descendance. (NBS)</p>
--	--

Le parallélisme avec le discours de Gn 12,1-7 est également remarquable : les personnages centraux des récits sont dans une même situation de séparation, d'avenir incertain, et d'incertitude concernant leur continuité généalogique. Ils sont l'un et l'autre le sujet d'une intervention comparable de Yhwh : il est apparu à Abram, et à Béthel il se révèle également à Jacob en tant que Yhwh (dans la continuité des pères). Les deux héros sont le sujet de quatre promesses semblables :<sup>211</sup>

- la promesse du pays
- la promesse d'une descendance qui « explose » dans les quatre directions, le verbe פָּרַץ contient en effet l'idée d'éclatement et de croissance, Gn 30,30.43
- la promesse d'une bénédiction qui se laisse voir à tous les clans de la terre. Jacob est une figure universelle
- la promesse d'un accompagnement divin jusqu'au retour dans la terre, c'est à dire la terre cultivable et non le territoire. Yhwh est sujet de six verbes qui disent sa présence auprès de Jacob même au-delà de ce lieu. Yhwh a un rayonnement international.

Les différents discours divins de Gn 28 sont comparables à ceux de Gn 12 et 13.<sup>212</sup> Comme en Gn 12, Gn 28,10-22 s'offre tel un texte inaugural qui ouvre un avenir au moment où il s'était assombri pour Jacob. D'ailleurs la continuité avec Abram s'opère jusque dans la topographie. Comme Jacob, Abram était lui aussi passé à (ou près de) Béthel, y avait construit un autel et y avait rendu un culte à Yhwh. Les symétries topographiques et littéraires entre les patriarches sont porteuses d'une intention narrative prégnante : légitimer le caractère fondateur de Béthel en y racontant la présence de Yhwh dès les commencements de l'histoire patriarcale.

<sup>211</sup> Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu ?*, p. 23 ss, développe les mêmes comparaisons.

<sup>212</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 177-183, souligne particulièrement les liens entre les promesses des discours divins.

*Gn 28,16-17*

16 Jacob se réveilla de son sommeil et il dit : « vraiment, il y a Yhwh dans ce lieu-ci, et moi je ne le savais pas ! » 17 Il eût peur et dit : « que redoutable est ce lieu, il n'y a (pas) rien ici si ce n'est la maison de Dieu, et ici la porte des cieux !

Au moment où Jacob se réveille, il identifie et authentifie la présence de Yhwh en ce lieu : « vraiment, il y a Yhwh dans ce lieu-ci, et moi je ne le savais pas », *אֲכֵן יְשׁ יְהוָה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֲנִי לֹא יָדַעְתִּי*. Son ignorance souligne la découverte de Jacob d'un lieu que Yhwh choisit sans aucune médiation humaine.<sup>213</sup> Cette théophanie fait ainsi de cet endroit le lieu d'une authenticité yahwiste originelle. La peur de Jacob confirme cette présence divine et fait de lui un authentique craignant Dieu. Le qualificatif du lieu « redoutable », *נֹרָא*, atteste du caractère divin de ce lieu qui est une véritable habitation divine, *בֵּית אֱלֹהִים*. Le terme « redoutable » est unique de Genèse à Nombres, il se retrouve dans le Deutéronome pour qualifier un autre lieu : le désert « grand et redoutable », Dt 1,19 et 8,15.<sup>214</sup> En Dt 10,17 le terme est un attribut divin qui qualifie Dieu avec une série de superlatifs :<sup>215</sup>

Dt 10,17 Car le SEIGNEUR (Yhwh), votre Dieu, est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, vaillant et redoutable, qui ne fait pas de favoritisme et qui n'accepte pas de pot-de-vin,... (NBS)

L'authentification du lieu se poursuit grâce à une double qualification qui en fait un lieu extraordinaire : « il n'y a rien ici si ce n'est la maison de dieu<sup>216</sup> et porte des cieux ». L'expression « maison de Dieu » est étrange, car il s'agit d'un lieu inhabité, mais l'intention est bien de dire la présence du divin qui demeure en ce lieu. Par la juxtaposition des deux formules, le verset identifie les deux noms de Yhwh et d'Elohim. Et par l'expression *שַׁעַר הַשָּׁמַיִם* « porte des cieux », la qualification insiste sur ce lieu de communication avec le ciel qu'est Béthel, un lieu où le divin et l'humain se rencontrent, et où la terre et le ciel se rejoignent<sup>217</sup>. Grâce à une telle valori-

<sup>213</sup> Le récit résout « l'énigme de l'endroit », du lieu du v.10, selon Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 28.

<sup>214</sup> Le désert en Dt 8 est le lieu où Yhwh rencontre Israël pour son éducation.

<sup>215</sup> Le même usage de l'expression « Dieu grand, vaillant et redoutable » se retrouve en Ne 9,32. « Dieu grand et redoutable », Ne 1,5 et 4,32 ; Dn 9,4 : « le Seigneur grand et redoutable », Jo 3,4 et Mal 3,23.

<sup>216</sup> L'expression « maison de Dieu » est fréquente, mais se trouve surtout utilisée en Néhémie. Le référentiel de ce verset semble présupposer le livre de Néhémie.

<sup>217</sup> L'action cultuelle de Jacob a pour but de sanctifier le vieux sanctuaire de Béthel, Walter Dietrich, « Der heilige Ort im Leben und Glauben Altisraels », dans Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 219-235 (223-224).

sation le récit présente une sacralisation du site et lui accorde une légitimité incontestable.

#### *Gn 28,18-19*

18 Et Jacob se leva tôt le matin et il prit la pierre qui était là, à sa tête. Il l'établit en stèle et il versa de l'huile sur son sommet. 19 Et il appela ce lieu-ci du nom de Bethel parce que le nom de la ville était Louz au commencement.

Le lecteur assiste à la fondation, la consécration, et la nomination d'un lieu de culte yahwiste avec la levée d'une stèle : « Il l'établit en stèle et il versa de l'huile sur son sommet », וַיִּשָּׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיַּצֵּק שָׁמֶן עַל-רֹאשָׁהּ. Ces gestes répondent au rêve lui-même qui faisait le lien entre ciel et terre, la stèle dressée symbolise cette dimension.<sup>218</sup> De même l'établissement de la stèle répond aussi à la position de Yhwh « dressé » aux côtés de l'escalier.<sup>219</sup> Enfin, l'acte de Jacob trouve une suite dans la fin du cycle de Jacob en Gn 35,14 :

Gn 35,14 Jacob installa au lieu où il avait parlé avec lui une pierre levée — une pierre levée, une pierre sur laquelle il répandit une libation et versa de l'huile. 15 Jacob appela du nom de Beth-El le lieu où Dieu lui avait parlé.

La répétition du geste de Jacob en Gn 35 a pour effet de montrer qu'une des intentions du cycle de Jacob est de construire une étymologie et une légitimité au sanctuaire de Béthel.<sup>220</sup> Jacob nomme « ce lieu » maison d'El, בֵּית אֵל, dans lequel Yhwh se révèle et se fait entendre, il en fait un lieu de culte yahwiste. Le changement de nom dénote la reconnaissance de la propriété divine du lieu. Le nom לוֹז (Louz) signifie « amende, noix », mais selon une autre phonétique *loz*, *lauz*, ce nom pourrait signifier lieu de refuge. Jacob trouve refuge dans la maison de Dieu.<sup>221</sup>

#### *Gn 28,20-22*

20 Et Jacob fit un vœu pour dire : « si Yhwh Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin où moi je vais, et qu'il m'accorde pain pour manger et vêtement pour me vêtir, 21 et que je retourne en paix dans la maison de mon père, Yhwh pour moi sera Dieu. 22 Et cette pierre que j'ai établie comme stèle sera maison de Dieu. Et de tout ce que m'a donné je compterais un dixième pour toi.

<sup>218</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 245-246, pense que la pierre serait une manière de symboliser la rampe céleste que Jacob a vu en rêve. Les deux sont proches par le fait qu'ils ont l'un et l'autre un sommet.

<sup>219</sup> Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 29, souligne l'unité sémantique entre מַצֵּבָה et נִצָּב.

<sup>220</sup> L'érection d'une stèle est une gestuelle cultuelle qui est le plus souvent condamnée dans la législation de l'Ancien Testament, Lv 26,1, Dt 16,22.

<sup>221</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 246.

« Jacob fait un vœu » comme il a fait un rêve. Il s'agit de la première mention du vœu, נָדַר, comme engagement devant Dieu.<sup>222</sup> M. Rose montre comment les versets 15 et 21 se répondent de manière parallèle :

v.15 je suis avec toi Je te garderai Je te ferai revenir	v.21 Si Elohim est avec moi Si Elohim me garde Si je reviens <sup>223</sup>
--	---

Le vœu de Jacob répond à la promesse de Yhwh. Jacob s'engage à devenir un fidèle yahwiste dans la mesure où, comme promis, Yhwh le garde, s'occupe de lui dans la quotidienneté, et accompagne son voyage, son retour sur cette terre dans une plénitude :

« et qu'il m'accorde pain pour manger et vêtement pour me vêtir, 21 et que je retourne en paix dans la maison de mon père. »

וַיִּתֵּן-לִי יְהוָה לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבִגְדֵי לְלַבֵּשׁ 21 וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל-בֵּית אָבִי

Il peut paraître étonnant d'entendre Jacob faire un vœu liant et conditionnant sa fidélité à la réussite de son déplacement jusqu'à ce que Yhwh lui accorde le *shâlom*.<sup>224</sup> Le déplacement devient le lieu d'une théophanie attendue, un chemin au cours duquel Jacob mesure la présence de Dieu et son efficacité à ses côtés.<sup>225</sup> Le vœu de Jacob prépare donc son séjour à Harrân où il sera soutenu par Yhwh. Le motif de l'accompagnement divin trouve son épilogue avec la reprise de ce vœu en Gn 31,13.

Gn 31,13 : « Je suis le Dieu pour lequel, à Béthel, tu as oint une stèle et tu m'y as fait un vœu. Maintenant, lève-toi, quitte ce pays et retourne au pays de ta famille ».

Le récit s'achève par l'engagement à une fidélité à ce lieu par la dîme : « Et de tout ce que m'a donné je compterai un dixième pour toi ». La formula-

<sup>222</sup> Gn emploie 4 fois un terme qui fait surtout l'objet de règlement législatif en Deutéronome et en Nombres : Dt 23,22-23 ; Nb 5 ; 30,3-5.

<sup>223</sup> Rose, Genèse 28,10-22, dans Macchi/Römer, *Jacob*, p. 83.

<sup>224</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 247-248, comprend l'épisode ainsi : après avoir trompé son frère et son père, Jacob est à la merci de Dieu ; Wénin, « Jacob découvre la maison de Dieu », dans Focant, *Quelle maison pour Dieu?*, p. 35-36, y voit le rêveur redevenant le Jacob méfiant voulant mettre toutes les chances de son côté.

<sup>225</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 247-248, souligne au v.20 le lien avec l'histoire d'Adam qui a peur (Gn 3,10), et que Dieu habille après la dégustation du fruit. Par cette évocation, Gn 28,10-22 se présente tel un récit fondateur et originel. Dans l'ensemble de la Genèse, le lecteur est conduit à retrouver des lieux et des personnages qui fondent son identité avec Abram, Jacob et Joseph.

tion et le geste témoignent d'une allégeance absolue à ce lieu, ils sont tout à fait comparables au geste d'Abram en Gn 14,20b, où Abram « donne la dîme de tout » au roi de Salem. Se retrouve ici cette intention d'aligner les deux patriarches en leur donnant une même importance.

À lire attentivement ce vœu, ce dernier n'est pas à entendre comme un forme d'échange « donnant donnant », mais comme la marque d'une expérience théologique singulière. Si le voyage de Jacob réussit, ce sera pour Jacob une façon d'expérimenter pas seulement une présence bienfaisante, mais aussi l'unicité même de Yhwh. En effet, la formule « Yhwh sera pour moi Dieu », *וַיֹּהֲוֶה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים*, n'est pas seulement la confirmation que Yhwh est bien le dieu qui l'accompagne, mais c'est encore une confession de foi monothéiste : Yhwh aura fait preuve de son efficacité et de son unicité divine.<sup>226</sup> La formule ressemble à celles de Dt 4,32-40 : « Yhwh, c'est lui le Dieu et il n'y en a point d'autre ». Ainsi, non seulement Béthel est le lieu choisi par Yhwh pour habiter et se faire connaître à Jacob, mais c'est aussi le lieu du Dieu unique.

À l'enjeu de la légitimation de Béthel comme lieu de présence yahwiste, s'ajoutent les enjeux de l'unicité de Yhwh et de la reconnaissance du yahwisme de Jacob. L'histoire de Jacob est une authentique histoire avec Yhwh, une histoire qui commence au sanctuaire de Béthel.

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 28,10-22*

L'exégèse traditionnelle voyait dans l'usage des deux noms divins un texte avec deux sources.<sup>227</sup> C. Westerman estime plutôt que les vv.10-12 et 16-19\* constituent une unité première, les vv.13-15 et 20-22\* sont une expansion du récit et la mention du vœu serait l'expansion la plus tardive. Pour C. Westerman, il s'agirait d'une histoire de découverte d'une place sainte comparable à celle d'Ex 19 dans un contexte similaire, seulement l'une des histoires est individuelle, et l'autre collective.<sup>228</sup>

Pour la recherche contemporaine, le texte s'appuie également sur un vieux substrat religieux et cosmogonique lié aux représentations des montagnes sacrées, aux ziggourats, aux lieux en tant qu'*axis mundi* où terre et ciel se rejoignent et le divin communique. Ainsi, E. Blum considère que les vv.11-12. 16-18\*.22a faisait partie du récit premier racontant la découverte

<sup>226</sup> La formulation de Gn 28,21 est unique. Elle peut être rapprochée du Ps 94,22.

<sup>227</sup> J = 10-11a ; 13-16 ; 19 ; 21b ; E = 11b-12 ; 17-18 ; 20-21a ; 22, Herman Gunkel, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977<sup>9</sup>, p. 317 ; de Pury, *Promesse divine et légende culturelle*, p. 32-33 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 269, conteste la possibilité de distinguer J et E dans ce passage.

<sup>228</sup> Claus Westermann, *Genesis 12-36. A Commentary*, London, SPCK, 1986, p. 451-460 (458).

d'un lieu saint et l'inauguration de la ville de Béthel.<sup>229</sup> L'élévation d'une pierre (Gn 28,18 ; 31,13 ; 35,14) fait partie de vieilles constructions qui relèvent d'un fond religieux partagé avec le Proche-Orient ancien.<sup>230</sup> Ce vieux récit faisait partie des traditions liées à Béthel et il fut complété lors de son intégration aux traditions de Jacob.<sup>231</sup> Une des raisons pour laquelle cette pratique est ancienne, c'est qu'elle se trouve condamnée assez tôt dans la littérature deutéronomique, Dt 16,22 ; 12,3 ; 7,5.<sup>232</sup>

Dans le Pentateuque, les discours divins sont le plus souvent des explications théologiques tardives.<sup>233</sup> Ainsi le discours de Dieu des vv.13-16 (ainsi que l'histoire du vœu de Jacob aux vv.20-22) a été ajouté par un rédacteur qui appartient vraisemblablement à la rédaction finale du Pentateuque, il peut être situé sur le même plan que les discours divins de Gn 12 et 22. Les mentions de Yhwh en Gn 28 sont en tension avec l'histoire sacerdotale et Ex 6,2-7, selon lequel Yhwh n'a pas révélé son nom aux patriarches.<sup>234</sup> De plus, la révélation de Yhwh de Gn 28 ne correspond pas à Gn 33,20 où Jacob bâtit un autel à El, Dieu d'Israël, à Béthel. Gn 28,10-22 dans sa forme finale relève d'une réflexion post-exilique à partir d'un document plus ancien qui reflète le statut débattu de Béthel à l'époque perse.<sup>235</sup> Ces mentions tardives ont pour but d'identifier Yhwh et Elohim, Yhwh et El.<sup>236</sup>

<sup>229</sup> E. Blum considère Gn 28,13b-14.15 comme post-P, Erhard Blum, « The Jacob Tradition », dans Craig A. Evans / Joel N. Lohr / David L. Petersen (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152-FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 194-195 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 227-228, estime que le passage reflète en partie le 8<sup>ème</sup> siècle oséen, Os 12,3-5 ; selon Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », p. 323, Gn 28,13-15 appartient à une rédaction tardive.

<sup>230</sup> Les pierres levées font partie des éléments constitutifs des sanctuaires à ciel ouvert. Ce geste se pratique également pour marquer une frontière, Gn 31,45, une tombe, Gn 35,20 ; 2S 18,18.

<sup>231</sup> La séparation des versets 11ss et 17ss d'un côté et 13-16 de l'autre comme appartenant à deux sources-documents distincts demeure difficile à justifier : Blum, « Noch einmal : Jakobs Traum in Bethel », dans Römer/McKenzie, *Rethinking the Foundations*, p. 40 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 228, n.59 ; van Seters, « Divine Encounter », p. 506.

<sup>232</sup> La destruction des stèles des autres nations fait partie des figures littéraires de l'histoire deutéronomiste : 2R 18,4 ; 23,14.

<sup>233</sup> Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 122 ss ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 177-182. 205-208, plaide pour une insertion de Gn 28,13-15 qui présuppose le contexte dans lequel il est inséré.

<sup>234</sup> Il est également difficile d'y voir un texte de l'époque deutéronomiste tant la valorisation de Béthel est en tension avec sa théologie de la centralisation à Jérusalem.

<sup>235</sup> Il convient de considérer l'histoire rédactionnelle de Gn 28,10-22 comme suit :

Rp (avant l'exil)	10-12	17-19
Ajouts post-exiliques	13-16 et 20-22	

<sup>236</sup> Il y a une volonté comparable d'harmoniser les noms divins en Ex 3,14ss.



Les rédacteurs qui travaillent la forme finale de Gn 28,10-22 « *yahwissent* » le texte de l'apparition de Béthel. Selon cette interprétation Gn 28,10-22 s'opposerait à la polémique contre Béthel d'1R 13 qui dénonce Béthel en tant que « lieu » yahwiste, *בֵּית יְהוָה*. Ainsi, en son état final, Gn 28,10-22 valoriserait et légitimerait Béthel au moment où la question relative au lieu sacrificiel pendant la période exilique et post-exilique a pu se poser.<sup>237</sup> En plaidant pour une forme de primauté originelle de Béthel, tant que lieu de culte de Yhwh, Gn 28,10-22 développe une représentation non centralisée du culte yahwiste à l'époque perse.<sup>238</sup>

#### 2.1.2.2. *Sichem dans le cycle de Jacob : Gn 33,18-20 ; 34 et 35,2-4*

Comme cela fut signalé, le mouvement du patriarche Jacob en Gn 33 et 35 rappelle celui d'Abram de Gn 11,27–12,9 : Jacob est arrivé à Sichem se déplace vers Béthel selon la volonté divine.<sup>239</sup> La notice de l'arrivée de Jacob à Sichem au chapitre 33 prend place après le récit de la rencontre entre Jacob et Esau, leur réconciliation et leur séparation paisible : Esau chemine vers Séir, et Jacob vers Canaan.<sup>240</sup>

#### *Gn 33,18-20*

18 Jacob arriva en paix (à Salem)<sup>241</sup> à la ville de Sichem, en Canaan. Il installa son campement devant la ville à son arrivée de Paddân-Aram. 19 Pour cent qesitas il acheta une part du champ où il avait planté là sa tente de la main des fils de Hamor, père de Sichem, la parcelle de terre où il avait dressé sa tente. 20 Il dressa là un autel, qu'il appela El-Elohé-Israël (« El, Dieu d'Israël »).

L'arrivée en paix de Jacob à Sichem, en Canaan, *וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שָׁכֶם*, poursuit certains motifs du cycle d'Abraham avec les toponymes *shalèm* et

<sup>237</sup> Béthel est-il devenu un lieu sacrificiel à l'époque post-exilique ? Rien ne semble l'attester : les traditions de Jacob ne le mentionnent pas en tant que tel, Blenkinsopp, « Bethel in the Neo-Babylonian Period », p. 93-105 ; Cangh, « Béthel: archéologie et histoire », p.39-48 ; Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p. 18.

<sup>238</sup> Cf. l'analyse de Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible*, p. 314-321 (319). Son propos montre l'importance de Béthel comme lieu de transmissions des traditions d'Israël. Mais il considère aussi que les traditions de Béthel furent pleinement intégrées seulement à l'époque perse.

<sup>239</sup> Uwe Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Anselm C. Hagedorn / Henrik Pfeiffer (éds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, BZAW 400, Berlin – New York, De Gruyter, 2009, p. 159-185.

<sup>240</sup> Erhard Blum, « Genesis 33,12-20 : Die Wege trennen sich », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 227-238.

<sup>241</sup> Nous suivons ici la Pentateuque samaritaine.

*Sichem*, et vient renforcer l'itinérance symétrique des patriarches, puisque les deux toponymes se trouvent en Gn 12,6 et 14,18.

L'usage du terme שָׁלֵם, vocalisé *shalem* au v.18, est un terme porteur d'une ambiguïté. Traduit par « sain et sauf »<sup>242</sup>, le terme désigne moins l'état physique de Jacob que la situation de plénitude dans laquelle il arrive à Sichem. Dans ce cas, il vient achever la demande de Jacob de pouvoir voyager en paix, Gn 28,21, il fait encore écho au combat nocturne du Yabboq duquel Jacob sort béni de Gn 32, et il atteste de la rencontre apaisée avec son frère Esaü de Gn 33. Cette notice sichémite prépare le lecteur à l'histoire de Gn 34 grâce au lien que permet la racine שָׁלַם : dans le récit de la rencontre entre les Sichémistes et les Israélites, ces derniers sont présentés comme « pacifiques », שְׁלָמִים, Gn 34,21. Le terme *shalem* faisant assonance avec Sichem, peut aussi désigner un toponyme *Salem* dans le voisinage de Sichem selon la LXX.<sup>243</sup> La LXX viserait-elle à harmoniser le voyage de Jacob avec celui d'Abraham arrivé à Salem selon Gn 14,18 ?<sup>244</sup> L'ambiguïté du terme peut aussi servir à cette intention, d'autant que la notice contient un parallèle évident avec l'installation d'Abraham à Hébron comme nous allons le voir. Le toponyme *Salem* semble cependant s'effacer par la suite, puisque Gn 34 et Jos 24 présupposent plutôt l'arrivée de Jacob directement à Sichem. Le pentateuque samaritain a évacué toute ambiguïté en utilisant le mot *shâlom*, reprenant Gn 28,21. Dans le Pentateuque samaritain le patriarche arrive à Sichem sans intention belliqueuse dans un endroit pacifique et paisible.<sup>245</sup>

L'alignement mimétique des deux patriarches ne concerne pas seulement leur déplacement, mais aussi l'achat d'un terrain à Sichem :

« Il (Jacob) acheta une part du champ où il avait planté là sa tente de la main des fils de Hamor, père de Sichem.<sup>246</sup> »

וַיִּקֶן אֶת־חֶלְקֵת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטַח־שָׁם אֶהְלֹו מִיַּד בְּנֵי־הָמוֹר אָבִי שָׁכֶם

Il s'agit d'un achat (utilisation de la racine קָנָה) et d'une transaction qui garantit à Jacob une propriété cultivable à Sichem<sup>247</sup>, de la même manière qu'Abraham achète un terrain à Hébron en Gn 23.

<sup>242</sup> Ce terme est un adjectif signifiant « complet, intact ».

<sup>243</sup> Pour l'identification de ce lieu, Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 234 : Jdt 4,4 et l'existence d'un village arabe *Salim* près du site de Sichem.

<sup>244</sup> John A. Emerton, « The site of Salem, the city of Melchizedek (Genesis XIV 18) », dans John A. Emerton (éd.), *Studies in the Pentateuch*, VT.S 41, Leiden, Brill, 1990, p. 64 ss.

<sup>245</sup> Cet élément est important pour comprendre une des intentions de Gn 34.

<sup>246</sup> Le nom de Hamor apparaît essentiellement en Gn 34 et Jg 9,28. Le nom propre est homonyme du nom commun qui signifie soit « âne », soit « gerbe » : ces homonymies sont-elles porteuses de sens ? L'âne ne fait pas partie des animaux aptes au sacrifice.

<sup>247</sup> L'identification du toponyme Sichem avec un personnage Sichem, fils de Hamor, serait une tradition ancienne si l'on suit Jg 9,28.

<p>Gn 23,16 Abraham entendit Ephrôn ; Abraham pesa pour Ephrôn la somme d'argent qu'il avait dite, en présence des Hittites : quatre cents sicles d'argent ayant cours chez le marchand. 17 Ainsi le champ d'Ephrôn à Makpéla, en face de Mamré — le champ, la grotte qui s'y trouve, et tous les arbres situés dans les limites du champ — 18 devinrent la propriété d'Abraham sous les yeux des Hittites, de tous ceux qui entraient par la porte de sa ville.</p> <p>Gn 12,7 Et Yhwh apparut à Abram et lui dit : « à ta descendance, je donnerai ce pays-ci ; il construisit là un autel pour Yhwh qui lui était apparu.</p>	<p>16 וַיִּשְׁמַע אַבְרָהָם אֶל־עִפְרוֹן וַיִּשְׁקַל אַבְרָהָם לְעִפְרוֹן אֶת־הַכֶּסֶף אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּאָזְנוֹ בְּנֵי־חֵת אַרְבַּע מֵאוֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר:</p> <p>17 וַיָּקֶם שָׂדֵה עִפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמַכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא הַשָּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר־בּוֹ וְכָל־הָעֵץ אֲשֶׁר בְּשָׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל־גְּבֻלוֹ סָבִיב:</p> <p>18 לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי־חֵת בְּכָל בְּאֵי שַׁעֲרֵי־עִירוֹ:</p>
--	--

L'achat d'une terre à Sichem par Jacob au v.19 constitue le point de départ d'un fil narratif dont la fin se situe en Jos 24,32 :<sup>248</sup>

Jos 24,32 Les ossements de Joseph, que les Israélites avaient emportés d'Égypte, furent ensevelis à Sichem, dans la parcelle de terre que Jacob avait achetée aux fils de Hamor, père de Sichem, pour cent qesitas. Cela fit partie du patrimoine des fils de Joseph. (NBS)

Enfin, l'érection et la nomination de l'autel<sup>249</sup> : « il dressa là un autel et il l'appela El, dieu d'Israël », וַיִּצְבֹּשֶׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא־לּוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, rapproche encore Jacob d'Abram en Gn 12,6-9. Sur le plan synchronique, la construction d'un autel par Jacob en Gn 33,20 réitère l'action d'Abram et confirme Sichem en tant que lieu de culte pour la divinité qui accompagne Jacob, un lieu de culte comparable également à Béthel. L'appellation de l'autel permet au lecteur de l'histoire de Jacob d'identifier El et Yhwh

<sup>248</sup> Un autre lien thématique fort, bien connu, relie cet épisode et l'histoire de Joseph. Jacob et Joseph sont liés à Sichem par les ossements de Joseph que l'on fait sortir d'Égypte pour les ensevelir à Sichem, Gn 48,21-22 ; 50,25 et Ex 13,19.

<sup>249</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer *Jacob*, p. 234, remarque qu'il n'est plus question d'autel en Jos 24.

comme deux noms de la même divinité.<sup>250</sup> El est un nom commun, Yhwh se présente ainsi lui-même en Gn 31,13, et le mot désigne aussi la puissance divine dans son altérité à l'humain, Es 31,3. Le nom de l'autel « El, Dieu d'Israël » peut se lire telle une confession dans laquelle Jacob résume sa vie et son expérience du divin qui l'a fait arrivé paisiblement à Sichem.<sup>251</sup> Comme le suggère E. Blum le contexte de l'appellation de l'autel encadre la manière de lire cette formulation : le terme « Israël » est ici une façon dont Jacob s'autodésigne.<sup>252</sup> Si l'on comprend la nomination de l'autel comme une confession, cette description prend encore un caractère de fondation pour Sichem, en tant que lieu d'arrivée et d'accomplissement pour Jacob et son Dieu.<sup>253</sup> La forme de l'expression « El, dieu d'Israël » de Gn 33,20 suit le modèle la formule « Yhwh, Dieu d'Israël ». L'usage en est fortement attesté en Josué (15x), et particulièrement en Jos 24,2.23 dans le contexte de l'alliance à Sichem et l'exhortation d'Israël à l'allégeance à Yhwh « dieu d'Israël ».<sup>254</sup> Le récit de la nomination de l'autel de Sichem trouve aussi une prolongation narrative dans la nomination de Béthel, « El, Bethel », en 35,7. La continuité des appellations montre l'unité de l'action qui conduit de Sichem à Béthel.

Gn 35,6 Jacob arriva, lui et tous ceux qui étaient avec lui, à Louz, c'est-à-dire Beth-El, en Canaan. 7 Là, il bâtit un autel, et il appela le lieu El-Beth-El (« Dieu de Beth-El ») ; car c'est là que Dieu s'était révélé à lui alors qu'il s'enfuyait pour échapper à son frère. 8 Débora, nourrice de Rébecca, mourut ; elle fut ensevelie au-dessous de Beth-El, sous le chêne qu'on a appelé du nom de Chêne-des-Pleurs. 9 Dieu apparut encore à Jacob, à son arrivée de Paddân-Aram, et il le bénit. (NBS)

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 33,18-20*

Cette notice étiologique fut considérée comme un élargissement ancien du cycle de Jacob qui s'achevait en Gn 33,17.<sup>255</sup> Cela signifie que Gn 33,18-20

<sup>250</sup> Sur l'usage de El dans la Genèse, Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014, p. 104-113 (105), le passage de Gn 33,20 conserverait avec d'autres textes « la trace de la vénération du grand dieu El. ».

<sup>251</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi, Römer, *Jacob*, p. 233. Le nom El en tant que divin opposé à l'humain, Nb 23,19 ; Ez 28,2.9 ; Os 11,9 ; Jb 32,13. « El, Dieu d'Israël » comme affirmation monothéiste serait formulée : הוּא הָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 233 : « "Israel" im Mund Jacobs kann nicht anders denn als Selbstbezeichnung verstanden werden... »

<sup>253</sup> Gn 33,18-20 forme une inclusion avec Gn 28,10-22 dont il est la réalisation.

<sup>254</sup> La formule est particulièrement présente dans l'histoire deutéronomiste : Josué (15x) ; Samuel (17x) ; 1 Rois (19x), et également dans Jérémie (49x) et le livre d'Esdras (10x).

<sup>255</sup> De Pury, *Promesse divine et légende culturelle*, p. 528-585, voit en 33,18-20\* et 35,1-4\* deux versions concurrentes de construction d'autels qui relèvent de la vieille tradition orale du cycle de Jacob ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 259-260 ; Becker, « Jakob in

contient une vieille tradition liée à Sichem indépendante du cycle de Jacob à l'origine.<sup>256</sup> Cette tradition fut retravaillée et notamment à l'occasion de l'ajout de Gn 34.<sup>257</sup> En effet, l'appartenance à l'école sacerdotale du v.18a racontant l'arrivée de Jacob de Paddam-Aram est généralement admise en raison de l'exact parallélisme lexical avec Gn 35,9. De plus, la mention de Paddam-Aram se retrouve dans des textes de style sacerdotal, Gn 25,20 ; 31,18 ; 35,26 ; 46,15. La question se pose cependant pour déterminer si cette mention appartient au document autonome de l'école sacerdotale, ou s'il s'agit d'une rédaction post-sacerdotale influencée par P. Un travail de réécriture est également perceptible en 33,19 dans l'achat d'une propriété à Sichem. Nous avons signalé plus haut le lien étroit avec Gn 23 et l'achat du champ de Makpéla par Abraham. Malgré ces liens, les deux passages n'appartiennent pas à un même niveau rédactionnel. Gn 23 est considéré unanimement comme un texte sacerdotal par l'emploi d'un vocabulaire spécifique et en particulier par l'usage du terme « propriété », אֲחֻזָּה. Le terme utilisé « part », חֵלֶק, en Gn 33,19 est fort général. Cette notice est liée à une tradition d'ensevelissement, puisque cet achat renvoie à l'ensevelissement de Joseph en Jos 24,32. Enfin, Jacob construit un autel à Sichem de la même manière qu'Abram a construit un autel à Sichem en Gn 12,6 et à Hébron, Gn 13,17. Cependant, deux nuances sont apportées dans la répétition de cet acte. Premièrement, Jacob utilise le verbe « élever », נָצַב, qui s'emploie pour les pierres levées.<sup>258</sup> Gn 33,18b-19 serait donc un ajout tardif pour U. Becker, car Jacob n'a pas besoin d'acheter un terrain pour construire un autel.<sup>259</sup> Deuxièmement, les vv.18b-19 auraient été introduits dans cette notice pour faire le lien avec Gn 34 au moment où l'on insère le récit de la liaison amoureuse entre Sichem et Dina dans le cycle de Jacob. U. Becket comprend néanmoins Gn 33,18a.20 comme un autre ajout post-P relevant d'un niveau rédactionnel qui s'inspirerait de Gn 35,6-15.<sup>260</sup> Il s'agirait d'une rédaction « diplomatique » qui tente de réunir le document P et les différents lieux de révélation dont Sichem en Gn 33,18a.20, ainsi

---

Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 159 ss ; Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 236-237.

<sup>256</sup> Comme cela a été dit, cette vieille tradition a ses racines en Jg 9,28, au sein de la première histoire de la prise de pouvoir monarchique à Sichem en Jg 9. Là se noue, semble-t-il, l'identification entre le toponyme Sichem et le nom du personnage de Sichem, fils de Hamor, J. Alberto Soggin, *Le livre des Juges*, CAT Vb, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 143-169.

<sup>257</sup> L'influence de Gn 34 et de son lien avec Gn 33,18-20 demeure une question ouverte : la mention de Hamor, père de Sichem, serait une marque de ce lien, Gn 34,2, Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 176-178.

<sup>258</sup> Il s'agit d'un usage unique.

<sup>259</sup> Pour Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 176-178, la construction des autels n'a pas nécessité l'achat de terrain, Gn 12,6-9.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 176.

que Béthel en Gn 35,9s.13b-15. Cette intention « diplomatique » relèverait de la rédaction pentateuchale qui cherche un compromis théologique entre les différentes traditions du cycle de Jacob.<sup>261</sup> Cette répartition rédactionnelle ne s'impose pas en raison même de l'ambiguïté du terme Sichem, toponyme et nom propre, l'ensemble de la notice géographique sert à situer narrativement l'histoire de Gn 34, la rencontre entre Dina et Sichem, dans la région même de la ville du même nom. Enfin, la nomination de l'autel « El, dieu d'Israël » présuppose l'histoire de Jacob et la rencontre de Béthel en Gn 28,10-22 et Gn 35,6-9.

Ces éléments montrent que le récit de l'arrivée à Sichem en Gn 33,18-20 repose sur une ancienne différenciation entre El et Yhwh. Cependant, ce récit est vraisemblablement composé tardivement après l'histoire de Jacob, après le travail de l'écode sacerdotale et l'insertion de l'histoire de Joseph, et en lien avec Jos 24. Gn 33,18-20 appartient à un travail rédactionnel tardif et post-sacerdotal dans lequel il est délicat de différencier des niveaux de réécriture.<sup>262</sup> Gn 33,18-20 est une harmonisation qui met en valeur le site de Sichem comme sanctuaire originel d'Israël, et sert manifestement à préparer l'histoire de Gn 34.

#### Gn 34

Le récit de Gn 34 est une histoire singulière dans le cycle de Jacob.<sup>263</sup> La maltraitance de Dina semble en effet un récit autonome dans le cycle de Jacob dans la mesure où il n'est pas indispensable à la continuité narrative de l'histoire de Jacob, le personnage de Dina n'apparaît plus dans la suite de l'histoire du patriarche.<sup>264</sup> De même, la violence meurtrière de Siméon et

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>262</sup> Blum, Genesis 33,12-20 dans Macchi, Römer, *Jacob*, p. 238.

<sup>263</sup> Caroline Blyth, « Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34 », *BibInt* 17/5 (2009), p. 483-506 ; Didier Luciani, *Dina (Gn 34). Sexe, mensonges et idéaux*, LCA 13, Bruxelles, Éditions Safran, 2009 ; Jean-Daniel Macchi, « Amour et violence. Dina et Sichem en Genèse 34 », *FVCBFV* 99/4 (2000), p. 29-38 ; John van Seters, « The Silence of Dinah (Genesis 34) », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 239-247 ; Yael Shemesh, « Rape is Rape is Rape : The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34) », *ZAW* 119/1 (2007), p. 2-21 ; Jean-Pierre Sternberger, « Jacob, Héli, David, Cambyse: le motif de la concubine dans quelques récits de crises de succession (Gn 34 ; 35, 21-22 ; 1S 2, 22 ; 2S 13 ; 15-17) », *Trans* 39 (2010), p. 153-168 ; Ellen J. van Wolde, « Love and Hatred in a Multiracial Society: The Dinah and Shechem Story in Genesis 34 in the Context of Genesis 28-35 », dans J. Cheryl Exum / H.G.M. Williamson (éds.), *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines*, JSOT.S 373, London – New York, Sheffield Academic Press, 2003, p. 435-449.

<sup>264</sup> Dina, fille de Léa est mentionnée en dehors de Gn 34 dans une présentation généalogique de la famille de Jacob, Gn 46,15. L'histoire est clairement évoquée dans le livre de Judith en Jdt 9,2-7. Après la « souillure de Dina », la tuerie des Sichémistes fomentée par Siméon, ancêtre de Judith, y est interprétée comme un acte de vengeance divine, Jdt 9,2. Le viol de Dina sert de métaphore à la menace de profanation du temple par les

Lévi fait l'objet d'une mention en Gn 49,5-7.<sup>265</sup> Gn 35 reprend le fil des déplacements de Jacob en Canaan poursuivant ce qui est raconté en Gn 33. Cet arrêt à Sichem est bien introduit par la présentation de l'arrivée de Jacob à Sichem de Gn 33,18-20, bien qu'il y ait certaines discontinuités narratives. Les fils de Jacob sont des enfants en Gn 33,12-13, alors qu'ils sont déjà des adultes en Gn 34, et Hamor, père de Sichem (Gn 33,19 et Gn 34,2) n'est pas présenté en tant qu'ancêtre des Sichémmites en Gn 33,19.<sup>266</sup>

Le mouvement du récit s'articule autour de la tromperie des fils de Jacob à l'égard des Sichémmites :<sup>267</sup>

Vv.1-5	- La venue de Dina chez les filles du pays, la maltraitance de Dina par Sichem et son attachement à la jeune femme
Vv.6-12	- La demande en mariage de Hamor, père de Sichem, à Jacob, père de Dina
Vv.13-19	- L'usage de la tromperie par les fils de Jacob pour imposer un mariage sous condition
Vv.20-24	- Hamor et Sichem réussissent à convaincre les Sichémmites de se circoncire : tous les Sichémmites sont circoncis
Vv.25-31	- Le massacre des Sichémmites malades par Siméon et Lévi. Jacob déplore la menace qui pèse désormais sur son clan

### Gn 34,1-5

1 Dina, la fille que Léa avait donnée à Jacob, sortait pour rencontrer les filles du pays. 2 Sichem, fils de Hamor, le Hivvite, prince du pays, la vit, la prit et coucha avec elle ; il l'humilia.<sup>268</sup> 3 Sa vie s'attacha à Dina, fille de Jacob ; il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille. 4 Sichem dit à Hamor, son père : Prends-moi cette jeune fille pour femme. 5 Jacob apprit

---

troupes d'Holopherne. Cette histoire trouve également un prolongement dans le livre des Jubilées, Joseph Fleishman, « Shechem and Dinah – in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources », *ZAW* 116/1 (2004), p. 12-32 ; Michael Segal, « Re-writing the Story of Dinah and Shechem: The Literary Development of Jubilees 30 », dans Nóra Dávid/ Armin Lange / Kristin De Troyer / Shani Tzoref (éds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, FRLANT 239, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 337-356.

<sup>265</sup> En Gn 49,5-7, Siméon et Lévi sont le sujet d'une critique virulente en raison de leur violence.

<sup>266</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer *Jacob*, p. 234.

<sup>267</sup> Luciani, *Dina*, p. 19-21 : différentes structures proposées par la recherche.

<sup>268</sup> La LXX donne la leçon : « et la prenant, il dormit avec elle et l'humilia, καὶ λαβὼν αὐτήν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς καὶ ἐταπείνωσεν αὐτήν. La LXX met justement en évidence le fait que ce qui est en cause, ce n'est pas la violence d'une relation sexuelle imposée, mais plutôt une relation sexuelle qui s'est tenue en dehors de tout lien officiel.

qu'il avait souillé Dina, sa fille ; mais comme ses fils étaient aux champs avec son troupeau, Jacob garda le silence<sup>269</sup> jusqu'à leur arrivée.

Le personnage de Dina, fille de Léa, est présentée en relation avec les filles du pays, une relation difficile à définir qui s'exprime grâce à cette tournure : « rencontrer les filles du pays », לִרְאוֹת בְּבָנוֹת הָאָרֶץ. Les traductions les plus courantes rendent l'expression « pour voir les filles du pays », ces traductions suivent la LXX qui proposent le verbe « observer », καταμθεῖν. Cependant, l'association du verbe *râ'âh* avec *b* que l'on trouve en Ct 6,11 et 1S 6,19 ; Qoh 2,1 exprime davantage le désir, la convoitise, ou la rencontre joyeuse. Dina semble plutôt décrite en tant qu'amie des filles du pays ou celle qui prend plaisir à être avec les filles du pays. Dans une perspective comparable, le Pentateuque samaritain comprend la sortie de Dina comme une rencontre voulue : « (Dina) sortait pour « se montrer » ou pour « être vue » (infinitif niphâl לְהִרְאוֹת).<sup>270</sup> Si, en Gn 27,46, Rebecca se plaint et se lamente de la perspective d'un mariage avec une fille du pays pour Jacob, Gn 34,1 présente le rapport de la fille de Jacob avec les filles du pays de manière neutre, voire de façon positive.

Le v.2 décrit de manière contrastée la relation de la fille de Jacob avec Sicheim qualifié ethniquement de « Hivvite ». Ce terme se retrouve à propos d'Esau au moment où il prend des femmes de Canaan pour épouses, Gn 36,2<sup>271</sup>, sans que cela soit à priori négatif. Sicheim, étranger par rapport à Dina, a un statut social élevé, il est « prince du pays », נָשִׂיא הָאָרֶץ. La qualification positive de Sicheim est contredite par son attitude à l'égard de Dina avec ces quatre verbes : voir, prendre, coucher et « humilier/maltraiter » : וַיֵּרָא אֶתְהָּ שָׁכֵם ... וַיִּקַּח אֶתְהָּ וַיִּשְׁכַּב אֶתְהָּ וַיַּעֲנֶהָ. La description crue de l'acte de Sicheim est qualifiée négativement avec le quatrième verbe עָנָה au piel, que la plupart des traductions rendent par « violer » dans ce contexte. Mais, si l'on suit l'interprétation de la rencontre de Dina avec les filles du pays, ce verbe signalerait moins la violence subie par Dina, que la transgression des codes moraux du mariage que seules les familles décident.<sup>272</sup> Plusieurs auteurs vont dans ce sens.<sup>273</sup> La question que pose le récit d'une relation con-

<sup>269</sup> La LXX propose pour traduire la racine חָרַשׁ : « et Jacob n'en fit pas mention jusqu'à ce qu'ils viennent », παρεσιώπησεν δὲ Ἰακωβ ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτούς. Un manuscrit du Pentateuque samaritain donne : חָרִישׁ.

<sup>270</sup> Sur le Pentateuque Samaritain et Gn 34, Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, VT.S 128, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 194-198, souligne les différences dans l'usage des gutturales, ce qui n'implique pas le plus souvent de changement de significations.

<sup>271</sup> Le terme est utilisée abondamment dans l'histoire deutéronomiste dans la liste des peuples avec lesquels les Israélites ne doivent pas avoir de relations, et que Yhwh chasse, Dt 7,1, les Israélites les dépossèdent de leurs terres, Jos 3,10.

<sup>272</sup> Déjà, en ce sens, la traduction de la LXX.

<sup>273</sup> En effet, la question demeure : Dina fut-elle violée par Sicheim ? Sur cette question, les explications de Macchi, « Amour et violence », p. 31-32 ; Lyn M. Bechtel, « What if



jugale illicite et imposée semble plutôt faire référence aux lois du code de l'alliance, Ex 22,15-16, et plus particulièrement à celles du code deutéronomique à ce sujet, Dt 22,28-29.<sup>274</sup>

Ex 22,15 Lorsqu'un homme séduit une vierge qui n'est pas fiancée et couche avec elle, il paiera sa dot, puis il la prendra pour femme. 16 Si le père refuse de la lui donner, il paiera en argent la valeur de la dot des vierges. (NBS)

L'affaire de Dina peut aussi renvoyer à la loi concernant une prisonnière, Dt 21,10-14, si l'on considère que Dina a été « enlevée » par Sichem.<sup>275</sup>

<p>Dt 22,28 Si un homme trouve une jeune fille vierge non fiancée, qu'il la saisisse et couche avec elle, et qu'on les trouve, 29 l'homme qui aura couché avec elle donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent ; parce qu'il a abusé d'elle, il la prendra pour femme et il ne pourra pas la renvoyer, tant qu'il vivra. (NBS)</p> <p>29 וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאִבִּי הַנֶּעֱרָה [חֵן] [נֶעֱרָה] חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ-תִתֶּנָּה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא- יִכָּל שְׁלָחָה כְּלָ-יָמָיו</p>	<p>Dt 21,11 si tu vois parmi les captives une belle femme, que tu t'éprennes d'elle et que tu la prennes pour femme, 12 alors tu l'amèneras dans ta maison. Elle se raser la tête et se coupera les ongles, 13 elle quittera son manteau de captive, elle habitera chez toi et pleurera son père et sa mère pendant un mois. Après cela, tu iras avec elle, tu l'épouseras et elle sera ta femme. 14 Si elle cesse de te plaire, tu la laisseras aller où elle voudra ; tu ne pourras pas la vendre pour de l'argent ni la réduire en esclavage, parce que tu auras abusé d'elle. (NBS)</p> <p>14 וְהָיָה אִם-לֹא חָפְצָתָּ בָּהּ וְשָׁלַחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לֹא-תִמְכְּרָנָהּ בְּכֶסֶף לֹא-תִתְּעַמֶּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עָנִיתָהּ</p>
--	---

L'attitude de Sichem est donc un cas prévu par la jurisprudence israélite Le cas d'une relation hors mariage doit se régler de différentes manières et est

Dinah is not Raped? (Genesis 34) », *JSOT* 62 (1994), p. 19-36, l'auteure y défend l'idée qu'il ne s'agit pas d'un acte violent ni d'un viol, il faudrait traduire le verbe עָנָה par « humilier ».

<sup>274</sup> Van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 242-243, développe cette intertextualité présumée par Gn 34.

<sup>275</sup> Le récit demeure ambigu sur ce point : Dina se trouve dans la maison de Sichem au moment du massacre des Sichémmites.

assorti d'une obligation de mariage. La législation contient les verbes utilisés en Gn 34,1, et le verbe *ענה* traduit en Dt 22,29 par « abuser » (même verbe en Dt 21,14). De plus la législation semble fort large en utilisant le terme « homme », sans distinction ethnique. Cette référence implicite aux codes législatifs laisse penser que la situation relationnelle singulière entre Sicheim et Dina aurait du trouver une solution légale et conjugale.<sup>276</sup> Une solution d'autant plus aisée que Sicheim souhaite se marier avec Dina comme la suite du texte l'indique. Il en est de même pour la législation de Dt 21,10-14 : Sicheim s'y conforme en voulant épouser celle qu'il a « humiliée », car Dina lui plaît, même si le lecteur peut considérer que Dina, chez les Sichémmites, serait prisonnière. Quoiqu'il en soit, et même dans le cas d'« abus », la captive bénéficie d'une libération pour devenir femme selon Dt 21,14, cela semble la situation de Dina dans la mesure où les Sichémmites font une démarche pour la marier à Sicheim.

De plus, la première attitude de Sicheim contraste avec les sentiments forts qui sont exprimés aux vv.3-4. Comment peut-on « maltraiter/humilier », et pourtant, dans le même temps « s'attacher, aimer et parler au cœur » ? Le premier comportement de Sicheim à l'égard de Dina crée une tension narrative irréductible avec la suite du verset qui présente l'attitude de Sicheim de manière non violente.<sup>277</sup>

3 Sa vie s'attacha à Dina, fille de Jacob ; il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille.

וַתִּדְבֹק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה בַת־יַעֲקֹב וַיֵּאָהֶב אֶת־הַנַּעֲרָ וַיְדַבֵּר עַל־לֵב הַנַּעֲרָ

La succession de ces trois verbes est remarquable et exprime le grand attachement de Sicheim à Dina de plusieurs manières. Ces verbes disent souvent une relation affectueuse forte de plusieurs manières :<sup>278</sup>

- entre humains de même sexe : Ruth s'attache à Noémie (Rt 1,14)<sup>279</sup>, tu aimeras ton prochain (Lv 19,18), Joseph parle au cœur de ses frères (Gn 50,21),
- entre hommes et femmes : L'homme s'attache à sa femme (Gn 2,24), Jacob aime Rachel (Gn 29,18), Sicheim parle au cœur de Dina (Gn 34,3),

<sup>276</sup> Van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 246, compare de manière suggestive ce récit avec la Dt 21,10-14 concernant le mariage avec des captives de guerre, mariage motivé par l'amour, *אִשָּׁה*, entre un homme israélite et une femme étrangère esclave. Ainsi, pourquoi Sicheim, un homme étranger, ne pourrait-il pas épouser une femme israélite libre ?

<sup>277</sup> Une tension qui a une origine rédactionnelle : cf. infra les remarques sur l'histoire du texte. Sur ce contraste, Luciani, *Dina*, p. 53 et n.103, suggère que la succession des trois verbes d'amour pourrait être une manipulation de la part de Sicheim.

<sup>278</sup> Sur les verbes utilisés, van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 243.

<sup>279</sup> Il faudrait distinguer l'usage *qal* du *piel* où la notion d'attachement peut devenir une pression mortelle, 1S 31,2.

- et entre Dieu et Israël dans une réciprocité : Yhwh s'attache à Israël (Gn 2,24 ; Dt 28,21), Yhwh aime Israël (Dt 23,6), il parle au cœur d'Israël (Os 2,16)

Cette succession de verbes forts indique la plénitude d'une relation dans laquelle Dina demeure silencieuse comme cela est noté par de nombreuses lectures.<sup>280</sup> Cependant, la demande en mariage qui suit semble une conséquence logique de ce sentiment amoureux, et elle est conforme aux usages juridiques selon lesquels une telle demande passe par l'autorité des pères, comme l'illustre les nombreux récits de rencontres, en particulier Gn 24.

Enfin, le lecteur découvre que ce que Dina vient de subir est une souillure pour Jacob: le verbe utilisé est טמא « être impur » (piel). Il y a ici une qualification religieuse de l'acte de Sichem envers Dina. Il y a dans ce récit une « surqualification négative » du comportement de Sichem avec les deux verbes « maltraiter et rendre impur ».<sup>281</sup> Quoiqu'il en soit, cette qualification donne à la difficulté relationnelle une dimension religieuse que le récit développe de manière implicite et surprenante par la suite. Le verset s'achève par l'étrange notice du silence de Jacob. Le verbe « garder le silence », חרש, se trouve également en Gn 24,21 au moment où le serviteur d'Abraham est en quête d'une femme pour Isaac. Cette intertextualité place Jacob dans une attente. Selon le champ sémantique du verbe<sup>282</sup>, peut-on dire que Jacob est dans l'attente d'un dénouement positif dans lequel la divinité interviendrait ? Une attente liée à l'absence de ses fils, la figure de Jacob n'apparaît pas dans une position d'autorité qu'il semble avoir déléguée à ses enfants.

#### *Gn 34,6-12*

6 Hamor, père de Sichem, sortit auprès de Jacob pour lui parler. 7 Les fils de Jacob arrivaient des champs lorsqu'ils apprirent la chose. Ils furent consternés et très fâchés, parce que Sichem avait commis une folie en Israël en couchant avec la fille de Jacob, ce qui était inadmissible. 8 Hamor leur dit :

<sup>280</sup> Le silence de Dina est un motif que de nombreuses lectures féminines ont développé : Blyth, « Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34 » ; van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 243.247, donne une explication socio-historique selon laquelle les femmes n'avaient pas droit à la parole dans les codes du Deutéronome et de l'Exode régissant le mariage de vierges consentantes ou non consentantes.

<sup>281</sup> On peut parler d'une surqualification narrative dans la mesure où le terme « rendre impur » n'est pas utilisé dans les codes législatifs. Seul Lv 21,14, à propos du mariage des prêtres avec une femme vierge, introduit la notion de pureté pour la descendance.

<sup>282</sup> L'usage du terme « garder le silence » (43x) signale le plus souvent l'attente d'une intervention divine ou d'un signe de la divinité. Le verbe est utilisé en Ex 14,14, au moment qui précède l'intervention salvatrice de Yhwh, de même, avant le message d'Esaïe et la délivrance de Jérusalem en 2R 18,36.

Sichem, mon fils, s'est épris de votre fille ; donnez-la-lui pour femme, je vous en prie. 9 Vous pourrez vous allier par des mariages avec nous ; vous nous donnerez vos filles et vous prendrez les nôtres. 10 Vous habitez avec nous, le pays sera à votre disposition ; installez-vous, vous ferez du commerce et vous acquerez des propriétés. 11 Sichem dit au père et aux frères de Dina : Que je trouve grâce à vos yeux ! Je donnerai ce que vous me direz. 12 Exigez de moi une forte dot et une donation importante, je donnerai ce que vous me direz ; mais donnez-moi la jeune fille pour femme !

Au v.7, la réaction des frères à l'encontre de l'acte de Sichem est décrite à l'aide de trois termes qui montrent l'ampleur de l'offense subie.

- Tout d'abord, le verbe « consterner, se rendre malade », **עצב**, contient l'idée de blessure et indique la gravité de la situation.<sup>283</sup>
- Puis le geste de Sichem est qualifié par le terme « folie », **נבלה**, qui est utilisée pour exprimer une rupture religieuse forte : en Dt 22,21, à propos d'une jeune fille qui se serait prostituée dans la maison de son père, à propos de la concubine mise en pièce en Jg 19,23, à propos du viol de Tamar en 2S 13,12, ou encore en Jb 42,8 pour qualifier le discours religieux des sages amis. Pour les frères, il semble bien que c'est la relation sexuelle entre Dina et Sichem qui constitue toute la gravité de l'offense plus que la maltraitance de leur sœur, le terme « maltraiter ou humilier », **ענה**, n'est pas réutilisé.
- Enfin, la formule « cela ne se fait pas » montre qu'il s'agit de la transgression d'interdits pour les fils de Jacob. La transgression est double : elle porte sur le fait qu'il ne peut y avoir de relation conjugale avant le mariage, et/ou sur le fait qu'un non israélite puisse marier une fille israélite. Le geste de Sichem se place sur le plan d'un interdit ethno-religieux.<sup>284</sup> Le récit de Gn 34 est traversé par le questionnement concernant les relations et les mariages interethniques.

De nouveau, de manière contrastée, la liaison de Sichem et de Dina est qualifiée positivement dans le discours du père de Sichem. Le verbe « avoir plaisir à, aimer », **חשק ב**, est encore utilisé pour Dieu qui prend plaisir à Israël, Dt 7,7 (élection).<sup>285</sup> Cela permet à Hamor de décliner toute une perspective de relations nouvelles et heureuses entre Sichémistes et fils d'Israël. L'attitude bienveillante des Sichémistes se manifeste :

- par la proposition des mariages entre fils et filles d'origine différentes, **חתן**. Le texte ici prend ironiquement le contrepied de Dt 7,4 qui interdit le mariage avec les gens du pays, et d'Esd 9,14.

<sup>283</sup> Le verbe est utilisé ici au hitpaël comme en Gn 6,6. On retrouve en Gn 45,5 la succession des deux mêmes verbes dans une acception différente.

<sup>284</sup> À ce stade du récit, Jacob partage les valeurs dont ses fils sont les porteurs.

<sup>285</sup> Es 38,17 et Ps 91,14. Luciani, *Dina*, p. 36, n.51 ; van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 246.

- par une série de verbes qui montrent la générosité sichémite : « Le pays qui est devant vous, habitez y, commercez et devenez propriétaire en elle », וְהָאָרֶץ תְּהִיָּה לְפָנֵיכֶם שְׁבוּ וְסָחֲרוּהָ וְהָאָחֻזָּה בָּהּ.<sup>286</sup> La mise à disposition du pays offre la possibilité de s'installer et de devenir propriétaire d'un sol à cultiver, וְהָאָחֻזָּה.<sup>287</sup> La région de Sichem est une région où Jacob et sa famille peuvent vivre de manière prospère : l'offre sera reprise aux vv.21-23.
- et par la manière dont Sichem réitère sa demande en mariage et se rend disponible en se conformant à la loi du Deutéronome, et en offrant de payer la dot.<sup>288</sup> Jacob aurait pu refuser ce mariage en s'acquittant d'une somme selon Ex 22,16.

Une des intentions du passage est de manifester combien cette situation peut être régulée par la loi, et combien, en tout cela, les Sichémistes sont des gens accueillants qui se conforment implicitement et de manière authentique, bien qu'étonnante, à la loi israélite.

#### Gn 34,13-19

13 Les fils de Jacob répondirent de manière trompeuse à Sichem et à Hamor, son père, parce que Sichem avait souillé leur sœur Dina. 14 Ils leur dirent : Nous ne pourrions jamais donner notre sœur à un homme incircconcis : ce serait un déshonneur pour nous ! 15 A cette seule condition nous donnerons notre consentement : si vous devenez comme nous, si tout mâle parmi vous se fait circoncire. 16 Nous vous donnerons alors nos filles et nous prendrons les vôtres pour femmes ; nous habiterons avec vous, et nous deviendrons un seul peuple. 17 Mais si vous ne nous écoutez pas, si vous ne vous faites pas circoncire, nous prendrons notre fille et nous nous en irons. 18 Leurs paroles plurent à Hamor et à Sichem, fils de Hamor. 19 Le jeune homme ne tarda pas à s'exécuter, car la fille de Jacob lui plaisait ; or il était le plus considéré de toute sa famille.

Après avoir la générosité des Sichémistes, le rejet des fils de Jacob à l'égard de ce projet d'union par mariages entre Sichémistes et Israélites, en raison de la « souillure » de Dina, est frappant. Avec le terme « ruse, fraude », מַרְמָה, connoté fort négativement, le récit signale l'intention mauvaise que

<sup>286</sup> Le verbe se retrouve en Gn 34,21 et Ez 38,13. La racine est également en usage en Gn 23,16. L'offre d'habiter le même pays est une offre comparable à celle d'Abimélek en Gn 20,14 qui met son pays à la disposition d'Abraham. La possibilité de commercer est une activité propre à Gn 34, et qui témoigne d'une autre activité que celle de l'agriculture.

<sup>287</sup> Le mot qualifie la terre dans l'écrit sacerdotal comme terre d'installation pour les migrants, et en particulier Abraham en Gn 17.

<sup>288</sup> Sur la dot, מָהָר, Luciani, *Dina*, p. 37. 60, propose une explication plus psychologisante.

les fils de Jacob prennent soin de camoufler.<sup>289</sup> Le même terme se trouve en Gn 27,35 lors de l'appropriation frauduleuse de la bénédiction par Jacob :<sup>290</sup> tel père, tels enfants ! La disqualification des enfants de Jacob vise plus particulièrement Siméon et Lévi, tous les deux enfants de Léa. En rendant impossible l'union avec un homme incircconcis, לֹא־יִשְׁאָר־לּוֹ עָרְלָה, et la qualifiant d'« opprobre, déshonneur », חֲרָפָה<sup>291</sup>, les fils de Jacob insistent sur la différence ethnique : les Sichémites sont étrangers et extérieurs à la famille de Jacob. Mais le lecteur est donc averti que la proposition de circoncision pour un « vivre ensemble » entre Sichémites et Israélites est un leurre et une impossibilité aux yeux des fils de Jacob. La circoncision des Sichémites, condition d'alliances conjugales et moyen de devenir comme les Israélites (« comme nous », כַּמִּנּוּ)<sup>292</sup>, un « seul peuple » עַם אֶחָד<sup>293</sup>, deviendra un piège. L'acte exigé de la circoncision est conforme à l'ordre donné à Abraham de circoncire tout mâle quelque soit son appartenance ethnique pour être de la famille d'Abraham et bénéficiaire de l'alliance avec Yhwh. En même temps que la réponse frauduleuse des enfants de Jacob amplifie et dépasse la demande des Sichémites d'une cohabitation pacifique, elle place les enfants de Jacob dans une position de domination et de force : ce qu'indique l'exécution immédiate de l'injonction des fils de Jacob.<sup>294</sup>

Le désir d'unité est manifestement porté par Hamor et Sicheim qui sont présentés dans une attitude conciliante et unanime à l'égard de l'injonction israélite. Le paragraphe s'achève à nouveau sur l'image positive de la relation amoureuse de Sicheim à l'égard de Dina avec le verbe « avoir envi, désirer, avoir plaisir », חָפֵץ.<sup>295</sup> Le v.19 présente Sicheim avec un superlatif qui

<sup>289</sup> Les deux seuls usages du Pentateuque sont ceux du cycle de Jacob. Le terme est fréquent pour dénoncer un piège mortel : 2R 9,23, ou la fausseté, la fourberie, Ps 52,8.

<sup>290</sup> Dans la bouche d'Isaac, le terme qualifie l'attitude de Jacob de manière négative, et sert à montrer combien la situation de la famille est devenue irréversible.

<sup>291</sup> Le terme se trouve une fois dans le cycle de Jacob au moment de la naissance de Joseph, Gn 30,23. Le terme est souvent utilisé dans le Psautier (14x) et en Néhémie dans le cadre des tensions avec les autres nations qui s'opposent à la reconstruction de Jérusalem, Ne 1,3 ; 2,17 ; 3,36 ; 5,9.

<sup>292</sup> L'exigence des fils de Jacob présuppose l'histoire (deutéronomiste) des relations d'Israël avec les autres nations telle qu'elle est rapportée en 1S 8 lors de la demande d'un roi. Gn 34,15 est une reprise inversée d'1S 8,5, et de la tentation mimétique d'Israël : « être comme toutes les nations ».

<sup>293</sup> L'expression « un seul peuple » se trouve en Gn 11,6 pour l'humanité unifiée et en Est 3,8 où elle désigne le peuple juif. Par cette description de la circoncision, le récit montre pourtant combien les fils de Jacob connaissent la loi divine de Gn 17 et le potentiel d'unification du rite de la circoncision.

<sup>294</sup> Le verbe « consentir », נָסַח au niphel, est utilisé presque exclusivement en Gn 34,15. La LXX traduit avec le verbe « nous serons semblable », ὁμοιωθησόμεθα.

<sup>295</sup> Ce verbe fort fréquent est connoté positivement, Ps 40,9. Dans le Pentateuque, il se retrouve seulement à 3 reprises en Dt 25,5-10 à propos de la législation sur le lévirat au cas où un homme ne désire pas se marier avec sa belle-sœur devenue veuve.

en dit la renommée: « le plus important dans la maison de son père », *נָכֵד מִבֵּית אָבִיו*<sup>296</sup>, faisant écho à la qualification du v.2 « prince du pays », *נָשִׂא*. Sichem est bien un personnage digne et reconnu. En obéissant à la demande divine des Israélites, Sichem se conforme le premier à cette loi en Canaan.

#### *Gn 34,20-24*

20 Hamor et Sichem, son fils, se rendirent à la porte de leur ville et dirent aux gens de leur ville : 21 Ces hommes sont pacifiques avec nous ; qu'ils s'installent dans le pays et qu'ils y fassent du commerce ; le pays est vaste devant eux ! Nous prendrons leurs filles pour femmes, et nous leur donnerons nos filles. 22 Mais ils ne consentiront à habiter avec nous, pour ne faire avec nous qu'un seul peuple, que si tout mâle parmi nous est circoncis, comme ils le sont eux-mêmes. 23 Leurs troupeaux, leurs biens, et toutes leurs bêtes ne seront-ils pas alors à nous ? Acceptons seulement leur condition, pour qu'ils habitent avec nous. 24 Tous ceux qui sortaient par la porte de sa ville écoutèrent Hamor et Sichem, son fils ; tous les mâles qui sortaient par la porte de sa ville se firent circoncire.

L'exécution fidèle des recommandations israélites se met en place grâce au discours persuasif de Hamor et de Sichem toujours décrits dans une unité de paroles et d'actions, ils sont dans une position d'autorité incontestée à l'égard des Sichémites. Dans le discours de Hamor et Sichem, où ils se montrent des plus obéissants à l'encontre des exigences israélites<sup>297</sup>, quelques phrases éclairent les rapports des Sichémites avec leurs hôtes. Au v.21, les autorités de Sichem apparaissent fort bien disposés à l'égard des Israélites, puisqu'ils expliquent à leur peuple que « ces hommes sont pacifiques avec nous », *הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלָמִים הֵם אִתָּנוּ*. Le point de vue de Hamor et Sichem montre combien la ruse a admirablement fonctionné. Au regard de l'ensemble de l'histoire, une forte ironie s'entend dans leur propos : les protagonistes les plus exigeants sur le plan religieux se montrent les plus cruels et les plus impitoyables des invités dans la suite du récit.<sup>298</sup> Hamor, Sichem et leur peuple n'ont aucune intention belliqueuse, puisqu'ils accueillent sans arrière-pensée leurs hôtes en mettant généreusement le pays à leur disposition, « le pays est vaste devant eux ! », *וְהָאָרֶץ הַזֶּה רַחֲבַת יָדַיִם לִפְנֵיהֶם*. L'expression « vaste pays » fait partie du

<sup>296</sup> La qualification de Sichem honorifique et fort valorisante est utilisée pour Samuel, 1S 9,2, pour David, 1S 22,14, et en 2S 23.19.23.

<sup>297</sup> Le v.22 est l'exacte répétition de la demande de circoncision de la part des fils de Jacob.

<sup>298</sup> Une telle attitude critique fait penser au point de vue égyptien sur les Israélites en Gn 43,32-34, Thomas Römer, « Deux repas "en miroir" dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50) », *RHPPhR* 93/1 (2013), p. 15-27.

vocabulaire qui caractérise le pays promis.<sup>299</sup> La région de Sichem est présentée comme une terre d'installation pour la famille de Jacob.<sup>300</sup> Une phrase de Hamor et Sichem demeure cependant ambiguë : « leurs troupeaux, leurs possessions, et toutes leurs bêtes ne seront-ils pas pour nous ? », מִקְנֵהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל-בְּהֶמְתָּם הָלוֹא לָנוּ הֵם, v.23. La question peut s'entendre d'une tonalité bien différente à l'égard des Israélites : la perspective d'alliance serait en quelque sorte une ruse inversée pour déposséder les Israélites de leurs biens agricoles et vivriers. Les Sichémmites ne souhaiteraient faire alliance que pour convoiter les biens des Israélites. Cette intention prévaricatrice des Sichémmites semble en tension avec l'offre généreuse du v.21, et avec l'acceptation des mariages.

Quoiqu'il en soit, les Sichémmites, en se conformant à la demande des enfants de Jacob, accomplissent ce que Gn 17 préconise pour être membre de l'alliance abrahamique. De manière implicite, l'acceptation d'un tel rite sousentend que les Sichémmites partagent les représentations religieuses de Jacob.

#### Gn 34,25-31

25 Le troisième jour, alors qu'ils étaient souffrants, deux des fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dina, prirent chacun son épée, arrivèrent contre la ville en sécurité et tuèrent tous les mâles. 26 Ils tuèrent aussi au fil de l'épée Hamor et Sichem, son fils ; ils prirent Dina de la maison de Sichem et sortirent. 27 Les fils de Jacob<sup>301</sup> se jetèrent sur les victimes<sup>302</sup> et pillèrent la ville, parce qu'on avait souillé leur sœur. 28 Ils prirent leur petit bétail et leur gros bétail, leurs ânes, ce qui était dans la ville et ce qui était dans la campagne ; 29 toute leur prospérité, toute leur progéniture, leurs femmes ils emmenèrent captives et ils pillèrent : tout ce qui était dans la maison. 30 Alors Jacob dit à Siméon et à Lévi : Vous avez attiré le malheur sur moi en me rendant odieux aux habitants du pays, aux Cananéens et aux Perizzites. Je n'ai, moi, qu'un petit nombre d'hommes ; ils se rassembleront contre moi, ils

<sup>299</sup> Le terme se retrouve en Ex 3,8 lors de la promesse du pays faite à Moïse, en Jg 18,10 lors de l'installation de la tribu de Dan.

<sup>300</sup> Cette offre reprend celle des vv.9-10.

<sup>301</sup> Le TM pose ici un problème en raison du *waw* manquant avant le terme « enfants ». Le Pentateuque samaritain et la LXX rétablissent un *waw* : וְנָבִי. Faudrait-il voir dans le TM une leçon ancienne dans laquelle les « fils de Jacob » (désignant Siméon et Lévi) seraient sujets du verbe « sortir » au v.26 ? Sur ce point, Paul Kevers, « Étude littéraire de Genèse XXXIV », *RB* 87 (1980), p. 53, et Jean-Daniel Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, OBO 171, Fribourg – Göttingen, Editions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 52-54 ; Luciani, *Dina*, p. 42, n.75.

<sup>302</sup> Le terme signifie « blessé, malade » comme le propose également la LXX : « alors les fils de Jacob marchèrent sur les personnes blessées, et ils pillèrent la ville », οἱ δὲ υἱοὶ Ιακωβ εἰσῆλθον ἐπὶ τοὺς τραυματίας καὶ διήρπασαν τὴν πόλιν. Mais dans le contexte il s'agit des cadavres des Sichémmites, Kevers, « Étude », p. 60, n. 102.



m'attaqueront, et je disparaîtrai, moi et ma maison. 31 Ils répondirent : Doit-on traiter notre sœur comme une prostituée ?<sup>303</sup>

La scène de l'arrivée pacifique de la famille de Jacob à Sichem, 33,18, se mue ici en une scène de guerre sous l'impulsion de Siméon et Lévi, les fils de Jacob sont devenus une horde déchainée tuant et pillant avec une violence extrême ceux qui les ont accueillis.<sup>304</sup>

Au v.25 : Siméon et Lévi, frères de Dina, « arrivent contre la ville en sécurité », *וַיָּבֹאוּ עַל-הָעִיר בְּטָחָה*. En présentant ainsi la ville de Sichem, le récit met en valeur le trait inoffensif de la cité et accentue au contraire le caractère violent et sauvage de l'attaque de Siméon et Lévi contre la ville de Sichem, une ville pacifiée et sans défense avec des hommes malades.<sup>305</sup> Comme Hamor et Sichem étaient ensemble, unis dans leur volonté de faire alliance avec les Israélites, les deux sont tués ensemble. En fustigeant la lâcheté de Siméon et Lévi, le récit dénonce l'usage blasphématoire de la loi divine du rite de la circoncision dont ils ont complètement perverti la symbolique. Le rite, dont la fonction symbolique est de dire le divin à l'origine de la vie et de la vie d'Israël, et scellant l'intégration sociale et interethnique dans une même alliance avec Abraham, devient le prétexte à un acte barbare de mort et de ségrégation.

Selon le v.26, Dina demeure dans la maison de Sichem : Y-était-elle prisonnière ? Avait-elle un autre statut ? Dans les vv.25-26, rien ne suggère qu'elle y était captive. Par contre, Dina est « prise » par ses frères, *וַיִּקְחוּ אֶת-דִּינָה*, ce qui relève non pas d'une action de délivrance, mais d'un acte, comparable à celui de Sichem, dans lequel Dina demeure un personnage silencieux et passif qui n'a pas le choix.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> Il y a ici une différence avec le Pentateuque samaritain qui donne la leçon suivante : « et ils dirent : vraiment ils ont fait de notre sœur une prostituée », Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, p. 196-197, estime que le Pt Sam justifie de manière plus appuyée l'action de Siméon et Lévi. Dans un sens comparable, Carr, *Reading the Fractures*, p. 252-253, considère que Gn 30,21 ; 34,1-31 ; 35,21-22a appartiennent à un niveau rédactionnel qui vient équilibrer la prééminence de Joseph.

<sup>304</sup> Siméon représente une tribu du sud, Lévi sera la tribu sacerdotale consacrée au service de Yhwh, l'un et l'autre sont les aînés de Juda.

<sup>305</sup> Le terme « sécurité » est utilisé dans les Juges et Samuel et Rois pour désigner une période de paix que Dieu accorde à travers les juges, Samuel et Salomon, 1S 12,11 ; 1R 5,5. Selon J.-D. Macchi, Siméon et Lévi s'opposent à la négociation en cours, Macchi, « Amour et violence », p. 34-35.

<sup>306</sup> Luciani, *Dina*, p. 73, se demande avec raison si les frères prennent de force leur sœur ou bien s'ils la libèrent ; dans le même sens, van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 244, suggère que Dina était dans la maison de Sichem « as his wife » : « There is no suggestion in this text that Dinah was rescued. » ; Gn 34 serait-il à rapprocher de Jg 21, le rapt des filles de Silo ? Joseph Fleishman, « Shechem and Dinah – in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources », *ZAW* 116/1 (2004), p. 12-32.

Les vv.27-29 décrivent la destruction et le pillage systématique de Sichem et de ses environs avec un usage en inclusion du verbe « piller » aux vv.27 et 29, *בזז*.<sup>307</sup> La destruction totale s'exprime par l'effet cumulatif des séries de personnes tuées, des séries d'animaux qui sont pris, et par l'atteinte à tout l'espace : « ce qui dans la ville et ce qui est aux champs », *וְאֵת אֲשֶׁר-בְּעִיר וְאֵת אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה*, « tous les mâles, toute leur prospérité, toute leur progéniture... », *וְאֵת כָּל-חַיָּלָם וְאֵת כָּל-טָפָם*. L'éradication des Sichémmites est comparable à la destruction des Madianites ordonnée par Yhwh en Nb 31,9.<sup>308</sup>

La description détaillée de ce déchaînement de violences contient non seulement une forte ironie, mais aussi une critique acerbe des enfants de Jacob. En effet, ceux qui ont condamné la relation entre la femme israélite et l'homme sichémite, sont les mêmes qui emmènent les femmes sichémmites comme butin. Paradoxalement, la continuité d'Israël est assurée aussi par les femmes sichémmites. De plus, ce déchaînement a brisé l'unité familiale entre Jacob et ses enfants. Cette thématique de la rupture entre Jacob et ses enfants est présente et redéployée de manière nouvelle en Gn 37-50.<sup>309</sup> Jacob accuse ses enfants avec des termes disqualifiant leurs actes : ils compromettent son avenir en rendant impossible une cohabitation : « vous m'avez porté le malheur en me rendant odieux auprès des habitants du pays », *עָכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בִּישָׁב הָאָרֶץ*. Les termes utilisés par Jacob sont très négatifs et montrent combien leur action touche la sphère religieuse et la relation à Dieu.<sup>310</sup> Gn 34,30 fait un premier usage de la formule « habitant du pays » en précisant l'identité ethnique de ces habitants avec lesquels une cohabitation pacifique était possible ou envisageable, comme en Gn 50,11.<sup>311</sup> Par leur violence, Siméon et Lévi ont provoqué une rupture irré-

<sup>307</sup> Des auteurs y voient une redondance, une amplification du meurtre de Siméon et Lévi, Macchi, « Amour et violence », p. 33-34 ; van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 242.

<sup>308</sup> Les Israélites réalisent sur Sichem les prescriptions de Dt 20,13ss. Van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 245-246, insiste justement sur les liens entre l'élimination des Sichémmites avec l'affaire des Madianites de Nb 25 et leur massacre.

<sup>309</sup> Cf. infra, le chapitre sur l'Égypte.

<sup>310</sup> La racine *עָכַר* « faire le malheur » est aussi porteuse de la notion d'interdit ; par leurs actes, Siméon et Lévi ont franchi un tabou, Jos 6,18 ; 7,25 ; 1R 18,17. Dans ce dernier passage, le terme dit la rupture d'Israël avec Yhwh. L'autre racine *בָּאֵשׁ* « être honteux », contient l'idée de puanteur, de rejet, Ex 5,21 ; 7,18, van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 241. Cela expliquerait pourquoi Yhwh intervient pour protéger la fuite de Jacob en répandant une crainte parmi les habitants du pays, Gn 35,5. Une intervention qui se produit après le renoncement aux dieux étrangers, cf. infra, l'étude de Gn 35,1-4.

<sup>311</sup> La formule est le plus souvent utilisée seule dans un usage généralisant. En Josué (6x), « tous les habitants du pays » désignent ceux qui ne sont pas israélites et qui seront chassés du pays. En Jérémie (7x), l'expression pointe vers les Judéens eux-mêmes. En Jl 1,2.14 ; 2,1, il s'agit de l'humanité, « des habitants de la terre ». La formule qui précise

médiabale avec les « Cananéens et les Périzzites »<sup>312</sup>, ils font peser une menace sur Israël remettant en cause l'installation même d'Israël en Canaan. Gn 34 serait-il une critique de l'entrée en Canaan telle qu'elle est présentée dans le livre de Josué, et une étiologie expliquant les raisons d'un rapport violent d'Israël à l'encontre d'autres peuples dont la responsabilité revient à Siméon et Lévi, enfants de Léa ? Quoiqu'il en soit, Gn 34 s'achève donc sur une incertitude concernant la continuité de la famille de Jacob dans sa relation aux autres peuples, une question qui rebondit dans l'histoire de Joseph.

La réponse de Siméon et Lévi est révélatrice de ce qui est au centre de toute l'histoire. En qualifiant leur sœur de « prostituée, זונה », ils condamnent moins l'abus sexuel qu'aurait subi Dina que le fait qu'elle soit devenue la femme d'un non Israélite.<sup>313</sup> En effet, cette qualification surprenante fait écho à Nb 25 où la relation des filles de Madian avec les Israélites est directement traduit par le terme « se prostituer », Nb 25,1 : cette prostitution conduit les Israélites à vénérer le Baal de Péor.<sup>314</sup> Le lecteur retrouve cette surqualification narrative de la relation sexuelle entre Dina et Sichem, une surqualification qui dramatise cette relation et légitime la cruauté de la vengeance fomentée par Siméon, Lévi et les fils de Jacob.

Gn 34, en tant que réflexion sur les rapports avec les autres nations et les relations conjugales interethniques<sup>315</sup>, dénonce les fils aînés de Jacob pour la menace qu'ils font peser sur la continuité même de Jacob par leur condamnation violente du mariage avec Sichem. Le parti pris en faveur des Sichémistes est perceptible tout au long de l'histoire. Gn 34, par cette présentation favorable d'un peuple accueillant la famille de Jacob, prépare le lecteur à Gn 37–50 où les Égyptiens sont mis en scène de manière favorable aux côtés de Joseph pour le salut de la famille de Jacob.

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 34*

La lecture de ce passage a déjà laissé apparaître des tensions, voire des contradictions, qui questionnent l'unité du texte sur le plan rédactionnel, ce qui laisse place à plusieurs hypothèses.<sup>316</sup> Reprenant un certain nombre d'ob-

---

l'identité ethnique des « habitants du pays » est rare, Gn 34,30 ; 50,11 ; Ne 9,24. Et infra, l'étude de Gn 50.

<sup>312</sup> L'association Cananéens/Périzzites est unique en Gn 34,30, ces deux peuples font cependant partie des listes de six ou sept peuples qu'Israël chasse lors de son installation en Canaan, motif fréquent du Deutéronome et de l'histoire deutéronomiste, Dt 7,1 ; Jos 3,10... Gn 34 présuppose l'histoire deutéronomiste de l'installation.

<sup>313</sup> Même constat dans Macchi, « Amour et violence », p. 33.

<sup>314</sup> En Nb 25, la prostitution est une figure métonymique de l'idolâtrie à Baal.

<sup>315</sup> Cf. l'analyse de Macchi, « Amour et violence », p. 29-38, il estime que la question des mariages mixtes est l'un des principaux motifs de Gn 34.

<sup>316</sup> Sur l'histoire de la rédaction, Westermann, *Genesis 12–36*, p. 532-546 ; van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 239-240 ; Kevers, « Étude », p. 36-86 ;

servations sur les tensions du texte, J. van Seters propose de distinguer un premier récit J d'une extension sacerdotale (P).<sup>317</sup> Cette distinction s'opère sur des critères linguistiques selon lesquels il repère un vocabulaire appartenant plus spécifiquement à J et un autre plus particulièrement à P<sup>318</sup>. Les extensions sacerdotales développeraient le récit de la mort de Hamor et Sichem afin de légitimer le massacre total des Sichémmites par les fils d'Israël<sup>319</sup>. Sa lecture met de côté la question des mariages mixtes, une thématique peu développée et étrangère au cycle de Jacob. Cependant, selon J.-D. Macchi, cette histoire met en scène des interprétations divergentes entre les tenants d'une position favorable aux liens matrimoniaux avec des étrangers et ceux qui rejettent ces liens.<sup>320</sup> Cette thématique étrangère à l'origine au cycle de Jacob constitue un indice fort d'une insertion tardive,

---

id., « Les 'Fils de Jacob' à Sichem », dans C.H.W. Brekelman/Johan Lust (éds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BEThL 94, Leuven, University Press, 1990, p. 41-46. Dans Kevers, « Étude », p. 52-54. 62-63, l'auteur estime qu'un récit premier allait de Gn 34,1-26 et distingue deux couches ajoutées aux vv.25\*.30 (31 plus tardif) et 27-29. Les vv.13b et 27b seraient des additions ; Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 56-65, propose de voir en Gn 34,1-26\* le texte de base (qui se prolonge en 49,5-7 ; les vv.5.7b.8-13a. (23 ?).27-31 ; 35,2.4-5 sont une addition dont le but est de légitimer la violence de Lévi et de Siméon.

<sup>317</sup> Van Seters travaille avec une grille d'interprétation singulière selon laquelle le « Yahwiste » présuppose D et l'histoire deutéronomiste. L'auteur J est prolongé par P. Selon van Seters, D et J sont deux auteurs, John van Seters, « Author or Redactor? », *JHS* 7/9 (2007), p. 1-22.

<sup>318</sup> Van Seters, « The Silence », dans Macchi/Römer, *Jacob*, p. 240-242, voit essentiellement une rupture entre ce qui est collectif : l'invitation à former une communauté familiale (ou de peuples), la circoncision et le massacre (9-10, 15-18, 20-24 et 27-29), et ce qui est individuel : la relation de Dina et de Sichem (1-8), le plaidoyer de Sichem pour se marier avec Dina (11-14), la relation Jacob et de ses fils (30-31). Les termes J pour se marier avec Dina (11-14), la relation Jacob et de ses fils (30-31). Les termes J דבִּקָּב (Gn 2,24) ; דָּבַר עַל לֵב Gn 50,21 ; les occurrences de P sont la liste des possessions, Gn 31,18 ; 36,6 ; Jos 14,4, et le terme de la souillure, טִמְאָה, et de la circoncision, מוֹל.

<sup>319</sup> L'histoire rédactionnelle selon J. van Seters : J = Gn 34,1-4.6-8.11-13a.14.19.25a. et 26.30-31, P = Gn 34,5.9-10.13b.15-17.20-24.25b.27-29. L'hypothèse demeure peu convaincante : la séparation entre le destin du peuple et la relation Dina / Sichem est artificielle. J. van Seters est tenu de présupposer l'obligation de la circoncision dans son récit J et dans son récit P. Dans le récit J, la demande de circoncision n'est pas exprimée et l'exécution par Sichem de la circoncision n'est pas vraiment articulée au v.14. J. van Seters ne tient pas assez compte de la contradiction qu'il y a entre Gn 17 où la circoncision est un rite inclusif, et l'utilisation perverse du rite en Gn 34 pour pouvoir l'attribuer au seul écrivain sacerdotal. Enfin, J. van Seters ne souligne pas assez les liens avec Nb 31 qui font que l'un des motifs principaux de Gn 34 est celui des mariages mixtes, ce qui n'est pas une préoccupation majeure de P.

<sup>320</sup> Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 56-65 ; Macchi, « Amour et violence », p. 29-38 : deux interprétations se concurrencent dans le récit de Gn 34 : un récit favorable aux mariages avec les Sichémmites et un récit qui dénonce ces mariages. Cette dernière interprétation aurait eu le dernier mot.

post-sacerdotale, comme le fut également Gn 33,18-20.<sup>321</sup> Gn 33,18-34,30\* a été inséré juste après l'arrivée de Jacob à Soukkoth. L'histoire première du cycle de Jacob faisait de Gn 35,1 la suite directe de Gn 33,17, avec l'appel de Dieu ordonnant à Jacob de poursuivre jusqu'à Béthel.<sup>322</sup>

Certains des critères linguistiques retenus pour justifier la reprise d'un texte premier demeurent pertinents. Il en est ainsi avec le verbe « être impur » qui est surtout utilisé dans le Lévitique pour cadrer et délimiter la participation au culte de Yhwh pour un Israélite. Mais, comme cela fut noté plus haut, à aucun moment dans le Lévitique ce verbe n'est utilisé pour désigner la relation sexuelle entre un Israélite et une étrangère et réciproquement. L'utilisation singulière de ce verbe à propos de la relation entre Dina et Sichem constitue une interprétation religieuse de l'histoire de Dina qui ne relève pas du travail sacerdotal.<sup>323</sup> Il s'agit vraisemblablement d'une interprétation post-sacerdotale qui vise à justifier a posteriori l'élimination des Sichémistes. Ainsi les vv.5.13b et 27b qui reprennent le motif de la souillure sont une même interpolation dans le récit premier.

Il convient de situer sur le même plan le v.7b qui décrit la réaction des enfants de Jacob. Le terme « folie » est aussi celui qui est utilisé dans deux histoires où il y a eu contrainte et viol d'une femme, le viol de Tamar par Ammon, 2S 13,12, et le viol criminel de la concubine du lévite, Jg 19,24 et 20,6.10.<sup>324</sup> En faisant écho à ces histoires, ce verset légitime la violence qui va suivre auprès des Sichémistes. Le verset 7b poursuit l'interprétation théologique du v.5 en la radicalisant. Une intervention rédactionnelle est également à lire au v.23a et la parole de défiance à l'encontre des Sichémistes dont le but serait la convoitise des biens israélites.<sup>325</sup>

<sup>321</sup> Selon Blum, « The Jacob Tradition », dans Evans, *The Book of Genesis*, p. 192-193 : Gn 34 est caractéristique d'une rédaction post-P ; Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 176-182. On peut toutefois se demander si le récit de Gn 34 se situait à Sichem à l'origine : le toponyme Sichem n'est pas utilisé en Gn 34, les habitants ne sont pas qualifiés de « Sichémistes » par Jacob, mais il est vrai qu'ils ont été exterminés par ses fils. Le récit se donne à lire telle une leçon concernant les mariages avec des étrangers, une leçon n'a pas besoin d'une insertion spatiale précise. Mais il est probable que ce récit fut créé en raison des tensions entre Jérusalem et Samarie à l'époque d'Esdras. Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », p. 336.

<sup>322</sup> Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 170, fait la même observation.

<sup>323</sup> Alexander Rofé, « Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34) », *Bib* 86/3 (2005), p. 369-375, démontre que l'usage de נָטַם pour décrire des relations sexuelles illégitimes est tardif. Son usage en Gn 34 relève d'une relecture du récit premier. Le terme n'est pas utilisé en Ex 22,15-16 et en Dt 22,28-29.

<sup>324</sup> La comparaison entre ces récits montre que la situation des femmes y est sensiblement différente, van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 244-245.

<sup>325</sup> Sur ce verset et les difficultés d'interprétation, Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 61-64.

La critique interprète la présence de Siméon et Lévi aux vv.25-26, d'une part, celle des fils de Jacob aux vv.27-29 d'autre part, comme étant le signe d'une intervention rédactionnelle, car la ville de Sichem est l'objet d'une double attaque.<sup>326</sup> Ces versets sont construits sur la répétition du verbe « piller ». En suivant J.-D. Macchi, il convient de considérer ces versets comme un doublet : la scène du pillage est en effet un ajout amplicateur du massacre. L'argument important est que cette scène n'est pas rapportée dans la condamnation de Siméon et Lévi en Gn 49,5-7.<sup>327</sup> Ce développement rapproche ici Gn 34 des récits de conquête en Jos 6-7 avec la pratique de l'anathème. Le récit premier mettait donc au premier rang Siméon et Lévi. La mise à part de Siméon et Lévi vise à critiquer particulièrement les fils aînés que Léa donna à Jacob.<sup>328</sup>

La dernière phrase qui fait intervenir le terme de « prostituée », renvoyant à l'affaire de Baal de Péor, appartient à ce même niveau d'intervention sur le texte primitif, visant à légitimer le non mariage avec Sichem et le meurtre des Sichémistes. L'histoire rédactionnelle de Gn 34 se présente ainsi :

Récit premier

***intervention rédactionnelle***

1 Dina, la fille que Léa avait donnée à Jacob, sortait pour voir les filles du pays.  
 2 Sichem, fils de Hamor, le Hivvite, prince du pays, la vit, la prit et coucha avec elle ;  
**(2bβ il l'humilia.) ?**  
 3 Il s'attacha à Dina, fille de Jacob ; il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille. 4 Sichem dit à Hamor, son père : Prends-moi cette jeune fille pour femme.

***5 Jacob apprit qu'il avait souillé Dina, sa fille ; Ses fils étaient aux champs avec son troupeau, Jacob garda le silence jusqu'à leur arrivée.***

6 Hamor, père de Sichem, sortit auprès de Jacob pour lui parler. 7a Les fils de Jacob arrivaient des champs.

***7b lorsqu'ils apprirent la chose. Ils furent consternés et très fâchés, parce que Sichem avait commis une folie en Israël en couchant avec la fille de Jacob, ce qui était inadmissible.***

8 Hamor leur dit : Sichem, mon fils, s'est épris de votre fille ; donnez-la-lui pour femme, je vous en prie. 9 Vous pourrez vous allier par des mariages avec nous ; vous nous donnerez vos filles et vous prendrez les nôtres. 10 Vous habitez avec nous, le pays sera à votre disposition ; installez-vous, vous ferez du commerce et

<sup>326</sup> Van Seters, « The Silence », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 242.

<sup>327</sup> Macchi, « Amour et violence », p. 33-34 : Gn 49,5-6 parle des massacres des Sichémistes sans mentionner le pillage qui s'en suit ; Kevers, « Étude », p. 53, estime que les noms de Siméon et Lévi ont été ajoutés, et qu'il s'agit d'une harmonisation avec Gn 49,5.

<sup>328</sup> Pour une position comparable, Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 61.

vous acquerrez des propriétés. 11 Sichem dit au père et aux frères de Dina : Que je trouve grâce à vos yeux ! Je donnerai ce que vous me direz. 12 Exigez de moi une forte dot et une donation importante, je donnerai ce que vous me direz ; mais donnez-moi la jeune fille pour femme ! 13a Les fils de Jacob répondirent de manière trompeuse à Sichem et à Hamor, son père,

***13b parce que Sichem avait souillé leur sœur Dina.***

14 Ils leur dirent : Nous ne pourrions jamais donner notre sœur à un homme incircconcis : ce serait un déshonneur pour nous ! 15 A cette seule condition nous donnerons notre consentement : si vous devenez comme nous, si tout mâle parmi vous se fait circoncire. 16 Nous vous donnerons alors nos filles et nous prendrons les vôtres pour femmes ; nous habiterons avec vous, et nous deviendrons un seul peuple. 17 Mais si vous ne nous écoutez pas, si vous ne vous faites pas circoncire, nous prendrons notre fille et nous nous en irons. 18 Leurs paroles plurent à Hamor et à Sichem, fils de Hamor. 19 Le jeune homme ne tarda pas à s'exécuter, car la fille de Jacob lui plaisait ; or il était le plus considéré de toute sa famille. 20 Hamor et Sichem, son fils, se rendirent à la porte de leur ville et dirent aux gens de leur ville : 21 Ces gens se montrent pacifiques avec nous ; qu'ils s'installent dans le pays et qu'ils y fassent du commerce ; le pays est bien assez vaste pour eux ! Nous prendrons leurs filles pour femmes, et nous leur donnerons nos filles. 22 Mais ils ne consentiront à habiter avec nous, pour ne faire avec nous qu'un seul peuple, que si tout mâle parmi nous est circoncis, comme ils le sont eux-mêmes.

***23a Leurs troupeaux, leurs biens, et toutes leurs bêtes ne seront-ils pas alors à nous ?***

23b Acceptons seulement leur condition, pour qu'ils habitent avec nous. 24 Tous ceux qui sortaient par la porte de sa ville écoutèrent Hamor et Sichem, son fils ; tous les mâles qui sortaient par la porte de sa ville se firent circoncire. 25 Le troisième jour, alors qu'ils étaient souffrants, deux des fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dina, prirent chacun son épée, arrivèrent dans la ville en toute sécurité et tuèrent tous les mâles. 26 Ils tuèrent aussi au fil de l'épée Hamor et Sichem, son fils ; ils reprirent Dina de la maison de Sichem et sortirent.

***27 Les fils de Jacob se jetèrent sur les victimes et pillèrent la ville, parce qu'on avait souillé leur sœur. 28 Ils prirent leur petit bétail et leur gros bétail, leurs ânes, ce qui était dans la ville et ce qui était dans la campagne ; 29 ils capturèrent et pillèrent toutes leurs richesses, leurs femmes et toutes leurs familles, ainsi que tout ce qui se trouvait dans les maisons.***

30 Alors Jacob dit à Siméon et à Lévi : Vous avez attiré le malheur sur moi en me rendant odieux aux habitants du pays, aux Cananéens et aux Perizzites. Je n'ai, moi, qu'un petit nombre d'hommes ; ils se rassembleront contre moi, ils m'attaqueront, et je disparaîtrai, moi et ma maison.

***31 Ils répondirent : Doit-on traiter notre sœur comme une prostituée ?***

*Le récit premier* est représenté par la colonne de gauche, ce récit fut inséré tardivement au cycle de Jacob.<sup>329</sup> En appelant à une cohabitation pacifique scellée par des mariages, Gn 34 présente positivement les relations de Dina avec les filles du pays et sa liaison avec Sichem, prince du pays. Ces relations poursuivent la cohabitation positive décrite en Gn 33,18-20. Gn 34 est une dénonciation de la politique religieuse séparatiste conduite par Néhémie et Esdras contre les populations étrangères de la Judée et contre Samarie. Le contexte de ce récit est la fin du 5<sup>ème</sup> siècle et le début du 4<sup>ème</sup> siècle. Gn 34 condamne la violence religieuse qui profane le rite de la circoncision en en faisant un geste anti-sacerdotal d'exclusion, alors que le rite est le signe par excellence de l'alliance avec Yhwh et signe de l'intégration ethnique selon Gn 17. Ce faisant, le récit est particulièrement critique à l'encontre de Simon et de Lévi, deux frères aînés issus de Léa, face au pacifisme des gens de Sichem qui ont accueilli l'ancêtre Jacob.<sup>330</sup> Rappelons que Jacob acheta un terrain à Hamor et à Sichem de manière légale et de manière comparable à ce qu'Abram réalise en Hébron. Jacob a une légitimité pour les habitants de Sichem à habiter avec eux. En faisant apparaître l'action de Levi et Simon de manière plus négative encore contre la paisible Sichem<sup>331</sup>, un des buts de cette rédaction est de montrer que Lévi et Simon s'en prennent, non seulement aux étrangers, mais aussi à leur père et au lieu avec lequel pourtant l'ancêtre Abram a un lien privilégié selon Gn 12,6. Un tel regard favorable sur Sichem et les Sichémites en Gn 34 est une élaboration qui a son origine dans la province de Samarie. Cette réflexion « samarienne » est critique à l'encontre de l'idéologie séparatiste et judéo-centrée des livres d'Esdras-Néhémie, elle se poursuit en Gn 35.

*Les interventions rédactionnelles secondes* mises en évidence plus haut représentent de fins développements narratifs qui offrent des corrections théologiques à l'histoire de Gn 34.<sup>332</sup> Le but est de contrecarrer le récit premier et de justifier théologiquement le meurtre de Hamor et Sichem et le massacre des Sichémites sur un plan religieux.<sup>333</sup> Nous avons remarqué plus haut combien cette tuerie était comparable à l'élimination des Madiannites en Nb 31 après l'affaire du Baal de Péor. L'ajout amplificateur des vv.27-29 transforme donc la scène du massacre des Sichémites en une action d'anathème qui demeure tout à fait comparable aux scènes de massacre du livre de Josué. Ce parallèle avec le livre de Josué serait une façon

<sup>329</sup> Cf. supra, l'analyse de Gn 33,18-20, Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 176.

<sup>330</sup> Gn 33,18-20 insiste sur l'arrivée paisible de Jacob à Sichem.

<sup>331</sup> L'usage du terme « prostituée » pour la liaison avec Sichem se retrouvent en Nb 25,1 : une telle vision des relations avec les femmes étrangère refléterait l'idéologie séparatiste d'Esdras et Néhémie.

<sup>332</sup> Notre interprétation s'appuie sur Rofé, « Defilement of Virgins », p. 369-375.

<sup>333</sup> Pour une proximité dans l'approche, Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 61.



d'exprimer la conformité de cette tuerie avec la loi de l'anathème.<sup>334</sup> Ces ajouts ont un caractère apologétique marqué en faveur de Siméon et de Lévi afin d'assurer le bien-fondé de la séparation d'avec les gens de Sichem. Ces interpolations sont une révision provenant d'un milieu judéen proche de celui d'Esdras ; elles refléteraient le temps de la prédominance nouvelle de Jérusalem sur l'ensemble des communautés juives au cours du 4<sup>ème</sup> siècle.

#### Gn 35,2-4

2 Et Jacob dit à sa maison et à tous ceux qui sont avec lui : « détournez-vous des divinités de l'étranger qui sont au milieu de vous ; rendez-vous purs et changez vos vêtements, 3 et que nous nous levions et que nous monitions à Bethel, je ferai là un autel pour le dieu qui m'a répondu au jour de ma détresse, il fut avec moi sur le chemin où j'ai marché. 4 Et ils donnèrent à Jacob tous les dieux de l'étranger qui étaient à leurs mains et les boucles qui étaient à leurs oreilles ; Jacob les enfouit sous le chêne qui est à Sichem.<sup>335</sup> 5 Ils se mirent en route, une terreur d'Elohîm fut sur les villes qui étaient autour d'eux, ils ne pourchassèrent pas derrière les fils de Jacob.

La mention de Sichem en Gn 35,4 prend place après la notice de l'arrivée à Sichem, Gn 33,18-20, et le récit du massacre des Sichémistes de Gn 34. Gn 35,4 est intégré à un passage qui fait revenir Jacob vers Béthel.<sup>336</sup> Dans l'architecture générale du cycle de Jacob, Gn 35 forme une inclusion avec Gn 28 et l'apparition de Béthel. Ce récit reprend Gn 31,11-13 où Jacob reçoit en rêve l'ordre de partir et de retourner vers Canaan. La notice sur Sichem est suivie par une série d'événements qui disent l'importance de Béthel en tant que lieu cultuel.<sup>337</sup> Dans ce chapitre qui valorise le sanctuaire de

<sup>334</sup> Dans les récits de conquête, le massacre des habitants d'une ville est souvent suivi de son pillage, Jos 7,24-27. Jos 7,24-27 réalise la loi de l'interdit de Dt 20,10-18.

<sup>335</sup> La LXX ajoute : « et il les détruisit jusqu'à ce jour », καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

<sup>336</sup> Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 159-185 ; Gibert, « Sichem et Béthel », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 248-256 ; Victor A. Hurowitz, « Who Lost an Earring? Genesis 35:4 Reconsidered », *CBQ* 62/1 (2000), p. 28-32 ; Martin Rose, « L'itinérance du jacobus Pentateuchus. Réflexions sur Genèse 35, 1-15 », dans Thomas Römer (éd.), *Lectio difficilior Probabilior, l'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, DBAT 12, Heidelberg, 1991, p. 113-126.

<sup>337</sup> Au v.7 se réalise la construction de l'autel et la nomination de ce lieu de culte : El, Béthel. Au v.8 la mort de Déborah, la servante de Rebecca, mère de Jacob, ensevelie à Bethel. Au v.9, une nouvelle apparition de Dieu à Béthel à son arrivée de la plaine d'Aram et une déclaration divine en 10-12 qui contient un changement de nom de Jacob en Israël, doublet de Gn 32,29-30. Suit aux vv.14-15, une nouvelle injonction de la part du dieu El Shadday à la fécondité et à la réalisation de la promesse de continuité et de multitude et une réitération de la promesse de la terre faite à Abraham et à Isaac. Les vv.13-16 sont une répétition de la consécration de Béthel de Gn 28 comme lieu de culte. Suite

Béthel en tant que destination finale (et centrale) pour Jacob, Sichem est le lieu qui permet d'aller à Béthel, et c'est le lieu d'un geste fort : la suppression des dieux de l'étranger.

De même que Sichem est le premier lieu mentionné dans l'histoire patriarcale, Sichem apparaît dans le dernier chapitre de l'histoire de Jacob. Cela est d'autant plus remarquable que les mentions de Gn 12,6 et 35,4 contiennent le nom de Sichem, שכם, et la mention de l'arbre chêne ou térébinthe, אלון. La mention des dieux étrangers se trouve en Jos 24,4. Gn 35,2-5 récapitule Gn 12 et Jos 24 :

<p>Gn 12,6 Abram traversa le pays jusqu'au lieu Sichem, jusqu'au chêne de Moré, les Cananéens étaient dans le pays.</p> <p>6 וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מָקוֹם שָׁכֵם עַד אֵלֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ:</p> <p>Jos 24,23 Supprimez donc maintenant les dieux étrangers qui sont en votre sein et inclinez votre cœur vers le SEIGNEUR (Yhwh), le Dieu d'Israël. 24 Le peuple dit à Josué : C'est le SEIGNEUR (Yhwh), notre Dieu, que nous servons ; c'est lui que nous écoutons. (NBS)</p> <p>23 וְעַתָּה הִסִּירוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְהָטוּ אֶת־לְבָבְכֶם אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>Gn 35,2 Et Jacob dit à sa maison et à tous ceux qui sont avec lui : « détournez-vous des divinités de l'étrangers qui sont au milieu de vous ; rendez-vous purs et changez vos vêtements... 4 Ils donnèrent à Jacob tous les dieux étrangers qui étaient dans leurs mains, ainsi que les anneaux qui étaient à leurs oreilles. Jacob les enfouit sous le térébinthe qui est près de Sichem.</p> <p>2 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־בֵּיתוֹ וְאֵל כָּל־אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסְרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּתֻכְכֶם וְהַטְּהֵרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׂמֹלֹתֵיכֶם:</p> <p>4 וַיָּהֲנוּ אֶל־יַעֲקֹב אֶת כָּל־אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת־הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּטֹמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עִם־שָׁכֵם:</p>
---	---

Au sujet des arbres de Gn 12,6 et 35,4, il pourrait s'agir du même arbre sous deux appellations différentes. Quoiqu'il en soit, la mention de Gn 12,6, le chêne de Moré à Sichem, trouve en Gn 35,4 une forme de continuité et de premier accomplissement en tant que fosse aux « dieux étrangers », אֱלֹהֵי הַנֹּכַר. Cette fonction est réitérée en Jos 24,23 : « maintenant, écartez les dieux étrangers ». En Jos 24,26, il est aussi question de chêne sous le-

à cet épisode, sont racontées la naissance de Benjamin et la mort de Rachel à Bethléem, puis est rapportée la liste des enfants de Jacob et la mort d'Isaac ensevelis par Jacob et Esau ensemble.

quel est dressé une stèle, témoignage de l'alliance scellée. Il y a une continuité topographique entre le début de l'histoire d'Israël et son accomplissement en Canaan ; Sichem, premier lieu d'apparition yahwiste, est en Gn 35 et Jos 24 le lieu d'un acte iconoclaste qui consiste à se « détourner », סָר, des dieux étrangers. Quelques auteurs voient dans l'enfouissement des dieux étrangers une polémique contre Sichem en raison des liens avec Ex 32,2 ss<sup>338</sup>, et une opposition à Jos 24 où Sichem est un lieu d'alliance et d'unité d'Israël<sup>339</sup>. Une telle lecture semble difficile à justifier. L'expression « écarter les dieux étrangers », Gn 35,2, se trouve en Jos 24,23 ; Jg 10,16 ; 2S 7,3. Selon Jos 24,23, la suppression des dieux de l'étranger revêt un caractère solennel pour engager Israël à servir Yhwh seul dans le cadre du renouvellement d'alliance à Sichem. Par ce parallélisme, Gn 35,2-5 est une préparation et une anticipation de Jos 24.<sup>340</sup> Jacob est en quelque sorte ici le précurseur de Josué.<sup>341</sup> Il s'agit donc d'un acte connoté positivement<sup>342</sup> : Sichem est un lieu de culte authentique comme l'indiquent les verbes qui suivent. Le geste de suppression des dieux étrangers est suivi de deux ordres. Le premier est une demande de purification (unique emploi du verbe « purifier », טָהַר, de la Genèse). Ce geste témoigne de la souillure qu'engendre le contact avec les dieux étrangers. Par leur geste de purification, les gens de la maison de Jacob sont donc aptes au culte yahwiste. L'autre ordre consiste à « changer de vêtement », וְהִחֲלִיפוּ שְׂמֹלֵתָיִכֶם. La même demande se retrouve à deux reprises en Gn 41,14, lorsque Joseph entre au service de Pharaon et change radicalement de statut social, et au moment où David apprend la mort de son premier enfant avec Bethsabée en 2S 12,20, il quitte ses vêtements de deuil pour reprendre une vie normale. Ce geste marque un changement positif de situation, une sortie du malheur. Il n'est guère possible de considérer les exhortations de Jacob à Sichem comme une attaque contre Sichem. La gestuelle iconoclaste de Sichem est plutôt un acte fondateur qui permet la montée à Béthel pour bâtir un autel et y célébrer. Le texte insiste sur la continuité

<sup>338</sup> Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 171 : « eine kaum verhüllte Polemik gegen Sichem ».

<sup>339</sup> Nadav Na'aman, « The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem », dans Römer / McKenzie (éds.), *Rethinking the Foundations*, p. 141-161 ; Christophe Nihan, « The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 199, n. 35.

<sup>340</sup> Cf. aussi Gibert, « Sichem et Béthel », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 252-253.

<sup>341</sup> Gn 35,2-4 contient avec Dt 31,16 les seules mentions des dieux de l'étranger du Pentateuque. L'expression apparaît comme une réutilisation d'une expression propre à l'histoire deutéronomiste.

<sup>342</sup> Si Gn 35 polémique contre Sichem, il faut faire la même lecture en Jos 24, ce qui n'est guère possible. Si Gn 35 était polémique contre Sichem, il faudrait avoir soit une action de désécration, soit une parole de rejet.

entre l'événement de Sichem et l'événement de Béthel.<sup>343</sup> Pour poursuivre la réflexion, comment entendre l'enfouissement des dieux étrangers et des boucles d'oreilles sous le térébinthe de Sichem ?<sup>344</sup> Le terme « enfouir », *סָמַח*, est le plus souvent utilisé pour la dissimulation d'objets du quotidien ou un méfait (Ex 2,12). S'agit-il d'une désécration du lieu de Sichem<sup>345</sup> ? Il n'y a pas d'exemples d'enfouissement de statuettes en tant qu'acte de profanation de lieu de culte dans l'Ancien Testament.<sup>346</sup> Le geste de Jacob est la suite de celui de Rachel en Gn 31,34. Comme Rachel met à jour l'inanité des teraphim de son père, Jacob montre l'inanité des divinités étrangères à Sichem et à Béthel.<sup>347</sup> Son acte est un geste iconoclaste : Sichem n'est pas un lieu de culte pour les divinités étrangères, au contraire il devient la fosse aux dieux étrangers qui y sont anéantis. Sichem garantit la non souillure du culte de Yhwh avec des dieux étrangers dans tout le territoire de Canaan. Sichem se présente tel le verrou de l'orthodoxie religieuse de Canaan à une époque tardive : les dieux sont enfouis sous le térébinthe de Sichem. Même si les termes hébreux entre Gn 12,6, *סָמַח*, et 35,4, *סָמַח*, sont différents, il y a une continuité voulue.<sup>348</sup> La fonction du chêne de Moré est de rappeler à jamais l'élimination des dieux étrangers en Canaan. En Jos 24,24, la pierre levée de Sichem sous le térébinthe a une fonction comparable, celle de rappeler l'alliance qui consiste justement à supprimer les dieux étrangers. Il y a là un intéressant détournement de l'usage de l'arbre sacré, si souvent dénoncé comme symbole de l'infidélité à Yhwh.<sup>349</sup> Enfin, l'effet immédiat de cette purification religieuse est que les fils de Jacob sont assurés d'une protection divine redoutable dans leur chemin vers Béthel. Le terme « terre de Dieu », *אֶרֶץ אֱלֹהִים*, est un hapax.<sup>350</sup>

L'événement de Sichem se présente tel un acte de fondation comme le fait remarquer P. Gibert.<sup>351</sup> Dans la valorisation de Béthel, Sichem prend

<sup>343</sup> La lecture de P. Gibert va dans son sens, seulement il situe cette légitimité à une époque ancienne et monarchique comme justification des sanctuaires du Nord, Gibert, « Sichem et Béthel », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 255.

<sup>344</sup> La notice d'Hurowitz plaide pour entendre le mot boucle d'oreille, non comme les bijoux possédés par les Israélites, mais comme les boucles d'oreille que portaient les statues de divinités. Il s'agissait d'éviter toute utilisation idolâtrique de l'or, de l'argent conformément à la loi deutéronomique, Hurowitz, « Who Lost an Earring », p. 28-32.

<sup>345</sup> Le terme « désécration » est à entendre dans un sens voisin à celui de profanation. Plus qu'une souillure profanatoire, cet acte empêche un lieu de devenir un lieu de culte.

<sup>346</sup> La profanation et la désécration d'un lieu de culte en 2R 23,17 se fait par la destruction des autels, ou bien par la profanation des tombes dont on répand les ossements sur l'autel du lieu.

<sup>347</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 374-376, fait le même rapprochement.

<sup>348</sup> Gibert, « Sichem et Béthel », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 254.

<sup>349</sup> Dt 12,2 ; Jr 2,20.

<sup>350</sup> Le terme « fureur, colère », *אֵפֶס*, provient d'une racine rare employée 4 fois signifiant « attraper, prendre » et connotée avec le feu.

<sup>351</sup> Gibert, « Sichem et Béthel », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 255-256.

aussi sa part, une part considérable puisqu'il est le lieu de la plus stricte fidélité à Dieu bien avant l'alliance de Sichem avec Josué.<sup>352</sup>

*L'histoire rédactionnelle de Gn 35,2-5*

Sur le plan de la rédaction du chapitre, Gn 35,6a.9.13.15 ainsi que 22b-28 et sa continuité en 36,1-14 sont généralement attribués à P.<sup>353</sup> Les versets 35,1-5.6b.7.8.14.16 étaient traditionnellement considérés faisant partie de la source E. Les lectures actuelles mettent en évidence un travail de reprise important. Gn 35,1.6b et ss appartiennent à une couche d'écriture appelée *Bethel-Redaktion* dans laquelle a été insérée la petite notice sur Sichem, Gn 35,2-5.<sup>354</sup> Cette couche reflèterait la position dominante de Béthel au moment de l'Exil au 6<sup>ème</sup> et une partie du 5<sup>ème</sup> siècle selon E. A. Knauf.<sup>355</sup> Gn 35 et de Gn 28 reflètent la concurrence entre Bethel et Jérusalem.<sup>356</sup>

Comme cela a été noté, U. Becker interprète Gn 35,2-5 telle une polémique contre Sichem pour favoriser Bethel comme seul lieu de culte orthodoxe ; cette notice ajoutée reflèterait une concurrence entre Béthel et Sichem.<sup>357</sup> Si la *Bethel Schicht* est à dater du 6<sup>ème</sup>-5<sup>ème</sup> siècle, lors de la confrontation Béthel/Jérusalem, Gn 35,2-5 serait déjà une polémique contre le mont Garizim au 5<sup>ème</sup> siècle et l'émergence d'un pôle samarien. Une telle concurrence entre Béthel et Sichem ne semble guère tenable en raison des arguments avancés plus haut et des liens avec Jos 24. Il convient de voir en Gn 35,2-5 une insertion tardive dans une rédaction favorable à Béthel qui vient soutenir la valorisation du site au détriment de Jérusalem.

<sup>352</sup> Gn 35,2-4 corrige l'ambiguïté dénoncée par les deutéronomistes en 2R 17,24-41.

<sup>353</sup> Pour une analyse rédactionnelle détaillée de Gn 35, Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 171-176. L'auteur montre que l'identification Béthel Louz ne va pas de soi. Il se peut que Louz soit une localité près de Sichem. Le texte premier faisait entrer Jacob de Mésopotamie vers Louz. Un rédacteur est responsable de l'identification et de la venue de Jacob à Béthel, Gn 28,11. L'auteur évoque une « Bet-El-Bearbeitung » en Gn 35,1.6aß.7.8.16a. Le problème que pose l'attribution rédactionnelle de ce passage est la suivante : pourquoi P aurait-il raconté deux rencontres de Dieu ?

<sup>354</sup> Selon Blum, « The Jacob Tradition », dans Evans, *The Book of Genesis*, p. 193-195 : Gn 35,2-5 appartient à une rédaction post-P en raison de ses liens avec Jos 24,2.

<sup>355</sup> Knauf, « Bethel: The Israelite Impact », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 309-330.

<sup>356</sup> Gn 35,9-15 demeure étonnant et difficile. Selon E. Blum, il y a le rappel de 3 événements : le changement de nom de Jacob en Israël (Gn 32,29), l'érection d'une stèle (Gn 28,18) et la nomination de la ville de Béthel (28,19), il s'agirait d'une réécriture tardive qui reprend une terminologie P. En effet, le document P n'accorde pas d'importance théologique aux sites de Sichem et de Béthel, Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 178 : « Aber weder an Sichem noch an Bet-El scheint P eines eignes theologisches Interesse zu haben ; die Orte kommen in der Grundschrift (sonst) nicht vor. ».

<sup>357</sup> Becker, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Hagedorn / Pfeiffer, *Die Erzväter*, p. 182.

En accord avec l'analyse rédactionnelle d'U. Becker, il convient cependant d'attribuer une telle insertion, où Sichem devient un haut lieu de l'orthodoxie yahwiste, à un milieu favorable à Béthel et au Garizim. Il s'agit d'une contribution samarienne au Pentateuque.

### 2.1.2.3. *Sichem en Gn 37*

Les dernières mentions de Sichem en Genèse se trouvent en Gn 37,12-14 au moment où Jacob envoie Joseph vers ses frères pour demander de leurs nouvelles.<sup>358</sup> L'envoi des frères à Sichem depuis Hébron apparaît répondre moins à une nécessité économique qu'à une nécessité symbolique et narrative. Par cette géographie narrative, Jacob et Joseph sont ensemble les ancêtres tutélaires d'Israël du sud jusqu'au nord. En Gn 37, Sichem apparaît tel le lieu possible d'un renouvellement des relations entre Joseph et ses frères. Le déplacement vers Dôtan plus au nord marque l'échec de cette opportunité, car le lieu devient le théâtre de la rupture totale entre Joseph et ses frères, mais aussi entre Jacob et ses enfants. Ce lien apparemment fortuit de Joseph avec Sichem devient un lieu identitaire pour Joseph en Jos 24,32, puisqu'à Sichem sont enterrés les ossements de Joseph suite à sa demande de « faire monter ses ossements » en Gn 50,25.<sup>359</sup> Ce motif rattache explicitement Joseph aux traditions de l'Israël du nord. De plus, le déplacement de Joseph d'Hébron à Sichem de Gn 37 renforce la continuité entre Jacob et Joseph, il y a là un leitmotiv important du cycle de Joseph.<sup>360</sup>

Sur le plan rédactionnel les occurrences de Sichem en Gn 37 (ajoutées ou non au récit ?) sont un indice que les responsables de l'insertion du cycle de Joseph dans le livre de la Genèse ont voulu aligner ainsi les figures patriarcales d'Abram, de Jacob, de Joseph (et celle de Josué) en construisant avec les mentions de Sichem une continuité du cycle d'Abraham à l'histoire de Jacob/Joseph.

## 2.2. *Sichem dans la tradition de Josué : Jos 24*

L'analyse qui suit s'intéresse principalement aux seules occurrences de Sichem dans Jos 24, elles donnent à ce lieu une valorisation remarquable, unique, en tant que symbole de l'unité d'Israël et en tant que lieu de récep-

<sup>358</sup> Sur la fonction de Sichem dans la narration de Gn 37, Dany Nocquet, « Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph », *ETR* 77/1 (2002), p. 13-36.

<sup>359</sup> Cf. infra, l'étude de Jos 24.

<sup>360</sup> Dany Nocquet, « L'Égypte une terre de salut ? Une lecture de Gn 45,1-46,7 », *ETR* 84/4 (2009), p. 461-480. Il y a une symétrie des mouvements patriarcaux entre Abram, Jacob et Joseph.

tion de la Torah par les Israélites. Si les mentions de Jos 24 sont d'une grande importance théologique, les autres occurrences offrent aussi une image intéressante de Sichem : Sichem a le statut juridique de ville de refuge et de ville lévitique selon Jos 20,7 et 21,21.<sup>361</sup> Cette éminente place juridique et religieuse est redéployée en Jos 24.

Sans faire une étude d'ensemble du chapitre, les remarques suivantes sont essentiellement d'ordre rédactionnel et historique. Elles s'appuient sur des études desquelles se dégage un consensus autour du caractère tardif de ce passage au regard de Jos 23<sup>362</sup>, considéré comme deutéronomiste. Jos 24 appartient à une rédaction post-D et post-P<sup>363</sup>. K. Schmid a montré les correspondances entre Gn 15, Ex 3 et Jos 24 en tant qu'encadrement d'une histoire hexateuchale, ces trois passages contiennent les motifs historiques suivants : origine mésopotamienne (souligné en Gn 15,7 et Jos 24,2), les patriarches (Gn 15,4 ; Ex 3,6-16 ; Jos 24,3), le séjour en Égypte (Gn 15,12 ; Ex 3,7.9.16ss ; Jos 24,3), l'exode (Gn 15,14-16 ; Ex 3,10.12-16 ; Jos 24,5-7), le Sinaï (Ex 3,12), la conquête (Gn 15,18-21 ; Ex 3,17 ; Jos 24,8-13).<sup>364</sup>

Les mentions de Sichem qui encadrent soigneusement l'Hexateuque entre Gn 12,6 et Jos 24,1 sont le plus souvent interprétées comme une reconnaissance de la part importante que tint le site de Sichem, lié à l'arrière-pays de Samarie, dans la légende de fondation d'Israël. Il y aurait là une « concession » aux Yahwistes d'origine nordistes lors de la rédaction finale de l'Hexateuque.<sup>365</sup> Le terme « concession » est-il approprié pour qualifier

<sup>361</sup> Jos 20 et 21 listent les villes de refuge et les villes attribuées aux Lévites. Ce qui est frappant dans la construction de ces institutions, c'est la place notoire de Sichem et l'équivalence des deux rives du Jourdain. Il y a une égalité de statut des territoires cis-jordaniens et transjordaniens. Jos 20-21 précisent cette disposition générale décrite en Nb 35 et Dt 19 et fait inclusion avec Dt 4,41-43. Une même volonté rédactionnelle unit ces mentions, elles sont le fruit d'un travail provenant de Samarie et de la diaspora. L'autre mention en Jos 17,7 fait de Sichem une limite territoriale.

<sup>362</sup> Il y a une reprise répétitive de Jos 23,2 en Jos 24,1 avec la même liste de personnages importants et officiels d'Israël.

<sup>363</sup> Moshe Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24,1-28)*, BET 25, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992 ; Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 193-199 ; Thomas Römer, « Das doppelte Ende des Josuabuches : einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um "deuteronomistisches Geschichtswerk" und "Hexateuch" », *ZAW* 118/4 (2006), p. 523-548.

<sup>364</sup> Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchung zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999, p. 242-250 ; Schmid, « Die Samaritaner und die Judäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 31-49.

<sup>365</sup> Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 197-198 ; Erhard Blum, « The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua », dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid (éds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the*

l'intention de ce passage, tant Sichem en Jos 24 semble le centre unique et incontesté de l'unité d'Israël et de Juda ?

*Jos 24,1.25*

1 Josué rassembla toutes les tribus d'Israël à Sichem ; il convoqua les anciens d'Israël, ses chefs, ses juges et ses fonctionnaires ; ils se tinrent debout devant Dieu.

...

23 « Maintenant détournez-vous des dieux étrangers qui sont auprès de vous et étendez votre cœur vers Yhwh, le Dieu d'Israël. 24 Le peuple dit à Josué : “Yhwh, notre Dieu, nous servirons ; et sa voix nous écouterons.” 25 Josué conclut en ce jour-là une alliance pour le peuple et il disposa pour lui des prescriptions et des règles, à Sichem. 26 Josué écrivit ces paroles dans le livre de la loi de Dieu. Il prit une grande pierre, qu'il éleva là sous le térébinthe qui était dans le sanctuaire de Yhwh.

Dans le TM, Sichem est le lieu où se déroule toute la scène finale de Jos 24, alors que la LXX situe l'ensemble de la scène à « Silo ».

Jos 24,1 : « Et Josué rassembla les tribus d'Israël à Silo »,   
 Καὶ συνήγαγεν Ἰησοῦς πάσας φυλὰς Ἰσραὴλ εἰς Σηλῶ

25 : « Et Josué conclut une alliance pour le peuple en ce jour, et il lui donna la loi et la règle à Silo devant la tente du Dieu d'Israël »,   
 Καὶ διέθετο Ἰησοῦς διαθήκην πρὸς τὸν λαὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ νόμον καὶ κρίσιν ἐν Σηλῶ ἐνώπιον τῆς σκηνῆς τοῦ θεοῦ Ἰσραὴλ.

Le changement de Sichem à Silo entre le TM et la LXX est interprété telle une correction judéenne et anti-samaritaine à une époque où la tension entre Jérusalem et Samarie était connue au 3<sup>ème</sup> siècle.<sup>366</sup> L'intention prêtée aux traducteurs grecs est discutable dans la mesure où la véritable rupture entre

*Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SyS 34, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, p. 89-106.

<sup>366</sup> Ernst Axel Knauf, « Buchschlüsse in Josua », dans Thomas Römer / Konrad Schmid (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven – Paris – Dudley, MA, Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 2007, p. 222 ; Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 197, n. 31, et Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, p. 30 : « En remplaçant Sichem par Silo, la LXX est anti-samaritaine, en exprimant clairement le désir des traducteurs grecs de ne pas fournir aux Samaritains un argument qui serait de poids pour leur prétention de voir en Sichem – et non pas en Jérusalem – le lieu choisi par Dieu pour y mettre son nom (par exemple, Dt 12,5). » Selon Anbar, le v.1 appartient au récit premier.



Samaritains et Judéens a lieu à la fin du 2<sup>ème</sup> siècle sous les Hasmonéens<sup>367</sup>, il est possible d'y voir plutôt une harmonisation avec le texte de Samuel dans lequel Silo est le lieu de résidence de l'arche, 1S 1-3. Quoiqu'il en soit, l'inclusion entre 24,1 et 24,25 dans le TM fait de Sichem le lieu de l'alliance avec Yhwh. Jos 24,1-25 est l'aboutissement des alliances conclues dans le Pentateuque.<sup>368</sup> La phrase du v.25 : « il disposa pour lui des prescriptions et des règles » avec l'hendiadys « prescriptions et règle », וְיִצְחָק לֹא חָק וּמִשְׁפָּט בְּשִׁכְמִי<sup>369</sup>, reprend une expression que l'on trouve principalement en Dt 4,5.8.14 qui dit la particularité iconoclaste d'Israël. Dans ce passage, l'hendiadys rappelle que le don de la loi reçue à l'Horeb est la spécificité d'Israël par rapport aux nations. En reprenant cette formule, Sichem se positionne comme une réitération de l'Horeb.

En amont du v.25, Jos 24 commence par présenter Sichem comme le lieu d'unité d'Israël avec l'expression : « toutes les tribus d'Israël ».<sup>370</sup> Le récit est un résumé de l'histoire patriarcale et exodique, interprétée comme rupture religieuse des commencements, rupture d'avec Téraah, d'avec « les pères des pères », Jos 24,2. Cette rupture est comparable à celle qu'opèrent Jacob et Rachel en Gn 31 en se séparant de Laban et de ses *térâphim*. Cette présentation des qualités de Sichem fait de Jos 24,1-25 l'inverse de 1R 12 où Sichem est le lieu de la division entre Juda et Israël, et le lieu du non respect de la loi deutéronomique sur la centralité du culte judéen. Ainsi, Jos 24,1-25 développe une théologie qui s'est affranchie de la centralisation religieuse de Jérusalem véhiculée par l'écriture deutéronomiste. La résonance de Jos 24,23 avec Gn 35,2-5 et le rejet des divinités étrangères a déjà été mentionné<sup>371</sup>, Sichem devient également le lieu d'un serment de loyauté qui rappelle Dt 13,5<sup>372</sup>. En aval du v.25, l'alliance s'écrit dans le « livre de la loi de Dieu », בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה אֱלֹהִים, v.26<sup>373</sup>. Josué accomplit un acte qui ré-

<sup>367</sup> Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, p. 47-55 ; Schmid, « Die Samaritaner und die Jüdäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 47-49, tire les conclusions selon lesquelles pour le compositeur de Jos 24 la coexistence des provinces de Samarie et de Judée ne se vit pas encore dans une concurrence mais plutôt dans une forme de concordance.

<sup>368</sup> Knauf, « Buchschlüsse in Josua », dans Römer/Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 222.

<sup>369</sup> L'expression se trouve mot à mot en Ex 15,25, lors de l'épisode des eaux de Mara que Dieu purifie. Le geste de purification de Moïse est la métaphore des prescriptions et des règles qui guérissent Israël.

<sup>370</sup> Knauf, « Buchschlüsse in Josua », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 221-224.

<sup>371</sup> Cf. supra, Gn 35,2-5 et Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 228-230.

<sup>372</sup> Eckart Otto, « Prophetie im deuteronomistischen Deuteronomium », dans Otto, *Die Tora*, p. 259-262.

<sup>373</sup> Sur cette formule, Römer, « Das doppelte Ende des Josuabuches », p. 523-548, émet l'hypothèse qu'elle désignerait l'Hexateuque, alors que le « livre de la Torah de Moïse » désignerait le Pentateuque.

pète celui de Moïse, Ex 24,4 et Dt 31,9, voire qui le dépasse, puisqu'il s'agit du livre de la Torah de Dieu.<sup>374</sup> La spécificité de cette expression est difficile à déterminer : en Ne 8,8.18 ; 9,3, elle est équivalente à l'autre désignation : « livre de la Torah de Moïse ». Sichem est ici le lieu de la Torah écrite, et on peut se demander si cette insistance ne fait pas concurrence à Jérusalem, lieu où est lu le livre de la Torah de Moïse en Ne 8,2.<sup>375</sup> De même, au v.26, le térébinthe de Sichem joue un rôle important et forme une inclusion avec Gn 12,6 et 35,4.<sup>376</sup> Ce même verset souligne combien Sichem est un sanctuaire yahwiste avec l'expression fort rare « sanctuaire de Yhwh », מִקְדָּשׁ יְהוָה.<sup>377</sup> Cette qualification forme une sorte de conclusion de toutes les mentions de Sichem en tant que lieu où Yhwh est apparu à Abram, où Jacob nomme le dieu d'Israël, et éloigne les divinités étrangères. Cette solennité de Sichem et de son chêne est renforcée, car Josué y établit la pierre levée comme témoin aux yeux des Israélites, vv.27-28. Ce geste reprend plusieurs événements. Tout d'abord, le passage rappelle Jos 22 où l'autel est témoin de la loyauté des tribus transjordanienues. Il évoque ensuite Dt 31,26-29 où Josué est déjà présent aux côtés de Moïse, au moment où celui-ci place le livre de la Torah dans le sanctuaire en tant que témoin.<sup>378</sup> La fondation posée à Sichem devient un lieu de jugement pour l'avenir de tout Israël. Sichem, en Jos 24, possède toutes les prérogatives liées au sanctuaire mobile (indéterminé territorialement) du Pentateuque. Toutes les occurrences de Sichem depuis la Genèse concourent à une labellisation de Sichem comme sanctuaire yahwiste. Enfin, cette labellisation yahwiste de Sichem reprend et recycle celle de Béthel que présente le cycle de Jacob. Cette volonté rédactionnelle du livre de la Genèse et Josué 24 est une réponse aux critiques deutéronomistes contre les sanctuaires de Sichem, de Samarie et de Béthel et leurs illégitimités selon l'historiographie judéenne d'1R 12–13, 2R 17 et 23.<sup>379</sup>

<sup>374</sup> Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, p. 135, et les liens entre Josué et Moïse.

<sup>375</sup> Cela fait écho aux affirmations prophétiques : « De Sion vient la Torah, de Jérusalem l'instruction », Es 2,3 et Mi 4,2 : s'agirait-il d'affirmations qui viennent s'opposer à une Torah provenant de Samarie et de la diaspora ? Il s'agit là d'un sujet qui mériterait une réflexion plus large avec les livres prophétiques, cela dépasse le cadre de notre étude.

<sup>376</sup> Knauf, « Buchschlüsse in Josua », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 222, souligne aussi la continuité entre Gn 35,4 et Jos 24,26.

<sup>377</sup> Nb 19,20 ; Ez 48,10 et 1Ch 22,19. L'expression fort tardive qualifie également Jérusalem. Le terme est typiquement sacerdotal que l'auteur tardif emprunte, Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, p. 84-85. Gary N. Knoppers, « Samaritan Conceptions of Jewish Origins and Jewish Conceptions of Samaritan Origins: Any Common Ground? », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel – The Samaritans and the Bible*, p. 105, note le contraste avec les chroniques samaritaines qui font du mont Garizim le seul lieu du sacrifice.

<sup>378</sup> Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, p. 97, y voit un lien avec Gn 31,45, et note aussi le lien avec Gn 22,34 (p. 137).

<sup>379</sup> Dany Nocquet, « L'unité prophétique d'Israël et de Juda (1R 13,1-34) », dans Lichtert / Nocquet, *Le roi Salomon, un héritage en question*, p. 300-322.

*Jos 24,32*

24,32 Les ossements de Joseph, que les Israélites avaient fait monter d'Égypte, ils les ensevelirent à Sichem, dans la part du champ que Jacob avait achetée aux fils de Hamor, père de Sichem, pour cent qesitas. Cela fut l'héritage des fils de Joseph.<sup>380</sup>

Enfin, la dernière occurrence de Sichem se trouve en Jos 24,32. Le fameux motif des « ossements de Joseph » du Pentateuque trouve ici un accomplissement.<sup>381</sup> La principale raison de ce motif est de lier le personnage de Joseph au lieu de Sichem, et de relier plus largement l'histoire de Joseph en Égypte et celle de Josué accomplissant la promesse du don du pays. Sichem est mentionné dans une chronique nécrologique de trois personnages qui sont les successeurs de personnages fondateurs : Moïse/Josué ; Jacob/Joseph ; Aaron/Eléazar, Jos 24,29-33. Les personnages mentionnés tiennent une place dans la seconde partie du livre de Josué.<sup>382</sup> Cette chronique nécrologique en tant que conclusion de Josué 24 fut l'objet d'un travail rédactionnel important.<sup>383</sup> Sichem est ici le lieu d'ensevelissement de Joseph dans la parcelle que Jacob a lui-même achetée : il s'agit d'une reprise directe de Gn 33,19, tradition ancrée dans la région<sup>384</sup>, puisqu'elle y a laissé des traces jusque dans la tradition islamique. Même si elle est plus ancienne que les tensions Samarie / Jérusalem de l'époque perse et hellénistique, Jos 24,29-

<sup>380</sup> La LXX contient un verset plus explicite et plus long « et les ossements de Joseph que les enfants d'Israël ont fait monter d'Égypte, et qu'ils ont ensevelis à Sichem dans la part du champ que Jacob avait acheté des Amorites qui habitent Sichem pour cent agneaux, et qu'il avait donné à Joseph en partage. ». Le lien avec les Amorites reflète-t-il l'intention des traducteurs de dévaloriser Sichem ?

<sup>381</sup> Gn 50,25 et Ex 13,19, il s'agit de l'un des arguments forts pour fonder l'hypothèse d'un Hexateuque, Thomas Römer, « La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 9-34 (19-22).

<sup>382</sup> Éléazar est mentionné 8 fois : 14,1 ; 17,4 ; 19,51 ; 21,1 ; 22,13.31-32 ; 24,33 ; Joseph, 12 fois : 14,4 ; 16,1.4 ; 17,1-2.14.16-17 ; 18,5,11 ; 24,32.

<sup>383</sup> Erhard Blum, « Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag », dans Vervenne / Lust, *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, p. 181-212 ; Volkmar Fritz, *Das Buch Josua*, HAT 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 251 ; Edward Noort, « Josua 24,28-31, Richter 2,6-9 und das Josuagrab. Gedanken zu einem Strassenschild », dans Wolfgang Zwickel (éd.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, OBO 123, Freiburg, Schweiz – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 109-130 ; Detlef Jericke, « Josuas Tod und Josuas Grab – Eine redaktionsgeschichtliche Studie », *ZAW* 108/3 (1996), p. 347-361, cette dernière étude assigne Jos 24,28-31 à une rédaction deutéronomiste tardive suivant une rédaction plus ancienne de Jg 2,6-9. Jos 24,32 serait un ajout plus tardif.

<sup>384</sup> *Qabr Yusuf*, près du village de Balatha.

33 est une insertion post-sacerdotale<sup>385</sup>. Par le biais de cette énumération et la proximité des morts de ces trois personnages<sup>386</sup>, un des buts de cette finale est de faire de Joseph la légitime continuité de Jacob, comme Josué est celle de Moïse, et Eléazar celle d'Aaron. Dans cette finale, l'alignement des personnages de la seconde génération se manifeste par leur ensevelissement commun dans « la région montagneuse d'Ephraïm » et Sichem au cœur d'Ephraïm.<sup>387</sup>

En raison d'un style et d'un vocabulaire comparable, et en raison du même souci de légitimation yahwiste du sanctuaire, les mentions de Sichem dans Jos 24 sont dans la continuité de celles du livre de la Genèse. Elles font d'Ephraïm et de Sichem le lieu essentiel de la continuité historique et religieuse d'Israël.<sup>388</sup> Une telle charge symbolique associée au sanctuaire de Sichem, et visant à le légitimer, peut difficilement avoir été élaboré en Judée après l'Exil, il convient de les attribuer aux milieux samariens de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle. Si cette hypothèse a quelques validités, elle pose la question de la place des milieux samariens dans la composition finale de l'Hexateuque.

### 2.3. *Le Garizim en Deutéronome et Josué :* *Dt 11,26-32 ; 27,1-13 ; Jos 8,30-35*

Dans le Deutéronome, le toponyme du Garizim apparaît à deux moments importants et charnières du discours de Moïse, avant le don de la loi à la fin de la première partie en Dt 11,29, et après le code deutéronomique au début de la partie qui clôture le livre en Dt 27,4.<sup>389</sup>

<sup>385</sup> Fritz, *Das Buch Josua*, p. 251, souligne fortement le lien avec la tradition samaritaine jusqu'à l'époque romaine. Cette insertion dans la fin du livre de Josué présuppose la tradition P de l'ensevelissement à Makpéla.

<sup>386</sup> Dany Nocquet, « La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse. L'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse », *Trans* 29 (2005), p. 133-153.

<sup>387</sup> Ce parallélisme des fins des grands personnages ne peut qu'évoquer les morts de Moïse sur le Nebo en Dt 34 et celle d'Aaron sur la montagne en Nb 20,22-28 à Hor-la-montagne. De plus Josué meurt à 110 ans au même âge que Joseph, Gn 50,28, Knauf, « Buchschlüsse in Josua », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 223, fait une observation comparable en insistant sur le remplacement du couple Moïse / Jacob par Josué / Joseph.

<sup>388</sup> Même remarque sur la légitimité de Sichem, Schmid, « Die Samaritaner und die Judäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 40, 48.

<sup>389</sup> Ces mentions sont longuement étudiées : Moshe Anbar, « The story about the building of an altar on mount Ebal. The History of the Composition and the Question of the Centralization of the Cult », dans Norbert Lohfink (éd.), *Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BEThL 68, Leuven, University Press, 1985, p. 304-309 ; Jericke,

La mention du Garizim en Dt 11,29 se trouve au sein d'un chapitre qui comprend trois moments. Tout d'abord, en Dt 11,2-9, il s'agit d'une rétrospective des événements majeurs de l'œuvre divine de salut. Ce passage fait référence à l'épisode des plaies, à l'événement de la traversée de la mer avec l'anéantissement de l'armée égyptienne dans la mer, à l'action nourricière et éducative de Yhwh au désert jusqu'à ce jour, et à l'épisode du châtiment de Dotân et Abiram. Ce premier passage de Dt 11 présuppose les traditions de l'Exode et le passage de la mer dans leur version finale, de même que les mentions de Datân et Abiram présupposent Nb 16. Dt 11,2-9 est proche de Dt 4,32-40 et appartient à une rédaction tardive et post-exilique.<sup>390</sup> Puis, ce passage est suivi d'une description élogieuse de la manière dont Yhwh prend soin du pays qu'Israël est appelé à posséder, Dt 11,10-25. Le lecteur retrouve ici une théologie familière au Deutéronome : le lien fort entre le don du pays et l'observance de la loi. La fin du chapitre 11, vv.26-32, contient une liste de bénédictions et de malédictions qui prépare celles de Dt 27-29.

### 2.3.1. Dt 11,26-32

L'épisode qui clôture la première partie du Deutéronome avant le don de la loi en Dt 12-26 apparaît tel un résumé de l'ensemble des exhortations contenues dans Dt 5-11.<sup>391</sup>

Dt 11,26 Vois, je donne devant vous en ce jour ; bénédiction et malédiction : 27 la bénédiction, quand vous écouterez les commandements de Yhwh, votre Dieu, que moi j'ai ordonné pour vous en ce jour ; 28 la malédiction, si vous n'écoutez pas les commandements de Yhwh, votre Dieu, et si vous vous détournez de la voie que moi je vous ordonne en ce jour pour aller après d'autres dieux que vous ne connaissez pas. 29 Et il adviendra,

---

« Der Berg Garizim im Deuteronomium », p. 213-228 ; Edmond Gallagher, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch and the Origin of the Deuteronomy », *VT* 64/4 (2014), p. 561-572 ; Na'aman, « The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem », dans Römer / McKenzie, *Rethinking the Foundations*, p. 141-161 ; Christophe Nihan, « L'autel sur le mont Garizim. Deutéronome 27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide », *Trans* 36 (2008), p. 97-124 ; id., *The Torah between Samaria and Judah*, dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 187-223 ; id., « Garizim et Ebal dans le Pentateuque, Quelques remarques en marge de la publication d'un fragment du Deutéronome », *Semitica* 54 (2012), p. 185-210 ; Stephan Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner. Seine Erforschung und seine Bedeutung für das Verständnis des alttestamentlichen Bibeltextes », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 5-29.

<sup>390</sup> Schmid, *Erzwäter und Exodus*, p. 294.296.

<sup>391</sup> Pour une étude du chapitre, Eckart Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32, Teiband I*, HTh-KAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2012, p. 1003-1069.

lorsque Yhwh, ton Dieu, t'aura fait entrer dans le pays où tu vas entrer pour en prendre possession, tu accorderas la bénédiction sur le mont Garizim<sup>392</sup> et la malédiction sur le mont Ebal. 30 Ne sont-elles pas<sup>393</sup> de l'autre côté du Jourdain<sup>394</sup>, après le chemin du coucher du soleil, au pays des Cananéens qui habitent dans la plaine, en face du Guilgal, près des térébinthes de Moré<sup>395</sup>. 31 Car vous allez traverser le Jourdain pour aller prendre possession du pays que Yhwh, votre Dieu, vous donne ; vous en prendrez possession et vous y habiterez. 32 Et vous garderez pour réaliser les règles et les sentences que moi je donne devant vous en ce jour.

Dans l'architecture de cette finale, les mentions du mont Garizim et du mont Ebal sont au centre des vv.26-32. Ces montagnes sont le lieu d'un jugement qui conditionne et détermine l'entrée et le maintien en Canaan. Sur le plan du style (et sur celui des mains rédactionnelles), Dt 11,26-32 est comparable dans son vocabulaire à Dt 30,15-20. La formule du v.26, « Vois, je donne devant vous en ce jour », רָאָה אֲנִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם, se retrouve en Dt 30,15, où s'exprime la radicalité du choix auquel sont désormais confrontés les Israélites.<sup>396</sup> De même, Dt 11,26-28 présente la bénédiction et la malédiction comme une alternative liée à la fidélité ou non fidélité des Israélites aux « commandements de Yhwh ». Dt 11,29-30 est une répétition de Dt 11,26-28 en reprenant le motif de la bénédiction et malédiction. Sur le plan rédactionnel Dt 11,29-30 est un doublet, le changement de personne du « vous » au « tu » peut-être ici l'indice d'une reprise rédactionnelle : « Et il adviendra, lorsque Yhwh, ton Dieu, t'aura fait entrer », וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ. En effet, après l'avertissement des vv.26-28, le passage se poursuivait directement et logiquement en Dt 11,31 avec l'annonce de la traversée du Jourdain. L'avertissement de ce texte premier se prolonge en Dt 28–29 avec l'énoncé des bénédictions et malédictions qui attendent les Israélites au pays. L'un des buts de l'ajout de

<sup>392</sup> Le Pentateuque samaritain donne ici le mont Garizim, conformément à Dt 27,4, cf. infra, Dt 27,4, Gallagher, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch », p. 561-572.

<sup>393</sup> Le Pentateuque samaritain donne : הָלֹא הֵם.

<sup>394</sup> La notation « au-delà du Jourdain » est ambiguë. L'expression est surtout utilisée pour désigner la Transjordanie, puisqu'elle est prononcée le plus souvent de la Cisjordanie. Cela pourrait laisser penser que les montagnes se trouvent en Transjordanie.

<sup>395</sup> Il y a une certaine convergence de plusieurs manuscrits de la LXX pour préférer la leçon suivante : « ayant Guilgal à proximité du chêne élevé » », ἐχόμενον τοῦ Γολγολ πλησίον τῆς δρυὸς τῆς ὑψηλῆς. Cette mention s'harmonise avec Gn 12,6. Plusieurs manuscrits contiennent la mention « de Moré ». Le Pentateuque samaritain précise le lieu du chêne « en face de Sichem », מוֹל שִׁכֶם.

<sup>396</sup> Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, p. 1024, montre les liens de Dt 11,13-28 avec les contrats de serment sous Assarhaddon : « und Dtn 11,26-28 als “Alternativpredigt, die den Flüchen bei Eidbruch in der Assarhaddon *adē*” entspricht » ; Dany Nocquet, « “Plus que tes pères”, Dt 30,5. La Torah et la crise de l'exil », *Trans* 40 (2011), p. 167-184.

Dt 11,29-30 est de mentionner les montagnes du Garizim et de l'Ebal pour offrir au lecteur une localisation « nordiste » de la bénédiction et de la malédiction sur ces deux monts. Le Pentateuque samaritain valorise cette localisation nordiste en précisant « en face de Sichem ». Dt 11,29-30 prépare ici Dt 27,1-13 qui en est un développement explicatif.<sup>397</sup> En se faisant l'écho d'une entrée en Canaan inaugurée par le nord et le passage par le Garizim, Dt 11,29-30 « détourne » la représentation deutéronomiste (et traditionnellement judéo-centrée) de l'entrée en Canaan qui commence par la conquête de Jéricho et le territoire benjaminite selon Josué.<sup>398</sup> Au v.30, l'effort littéraire de localisation des monts du Garizim et de l'Ebal: « en face du Guilgal, près du térébinthe de Moré », מוֹל הַגִּלְגָּל אֶפְרַיִם מִרְדֵּי, participe de cette volonté en connectant les lieux de Sichem et de Guilgal.<sup>399</sup> L'entrée en Canaan par le nord en lien avec le Garizim, à proximité de Sichem, participe de la même préoccupation : valoriser Sichem et le Garizim en tant que premier lieu d'arrivée des Israélites en Canaan. De plus, cette précision géographique fait du Garizim, dans le Deutéronome, le lieu où se donne la loi d'Israël de Dt 12–26 : « les règles et les sentences que moi je donne devant vous en ce jour ». Avec l'Horeb, le Garizim est également le lieu « d'où vient la loi » au sein des communautés de Yhwh à l'époque post-exilique.<sup>400</sup> Une telle valorisation se confirme en Dt 27,1-8.

### 2.3.2. Dt 27,1-13

La seconde mention du Garizim se trouve juste après le don de la loi deutéronomique de Dt 12–26. Dt 26 s'achève par une exhortation à garder « les prescriptions et les règles », חֻקִּים וּמִצְוֹת. Dans la finale du code deutéro-

<sup>397</sup> Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 194-196, assure également que la mention du Garizim appartient certainement à la tradition pentateuchale pré-samaritaine et qu'il y a une volonté d'encadrer le « lieu choisi » de Dt 12 par les mentions du Garizim ; Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, p. 1033 ; 1064-1069, considère également que ces versets ont été ajoutés reflétant le débat entre les tenants d'un Hexateuque et les partisans d'un Pentateuque.

<sup>398</sup> De manière différente, Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, p. 1067-1068, voit une ambiguïté de la position judéenne : « So spiegelt sich in Dtn 11,29-30 einerseits jüdischer Anspruch auf Samarien als integrativer Bestandteil « Israels », gleichzeitig aber eine Distanzierung vom samaritanischen Kult auf dem Garizim wider. »

<sup>399</sup> Dans la tradition chrétienne, Ebal et Garizim étaient liés à Guilgal : Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 209 ; Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 11-13.28, considère le Pentateuque samaritain comme le témoin le plus significatif, aux côtés du TM, de l'histoire culturelle du Pentateuque.

<sup>400</sup> Cette affirmation est également en tension avec les affirmations : « De Sion vient la Torah, de Jérusalem l'instruction », Es 2,3 et Mi 4,2.

nomique, Dt 26,16-19, à trois reprises par la mention de « ce jour » décline les attentes de Yhwh à l'égard de son peuple. Le peuple est appelé à être exemplaire par son obéissance à la loi, une obéissance qui suscite la louange des autres nations et le qualifie de manière unique et quasi divine.<sup>401</sup> Il y a une dimension universelle à cette obéissance faisant d'Israël « la plus haute parmi toutes les nations », une thématique comparable à celle de Dt 4,5-7.

Suite à la finale du code deutéronomique, Dt 27,1-13 est un discours de Moïse, des anciens d'Israël (v.1) et des prêtres-lévites (v.9) en trois temps.

- Dt 27,1-3 : Nécessité de l'obéissance et d'une nouvelle écriture pour entrer dans le pays
- Dt 27,4-8 : Localisation du lieu où Israël reçoit et écrit la loi, et institution du premier culte en Canaan
- Dt 27,9-13 : Exhortation et constitution du peuple et de l'alliance

#### *Dt 27,1-3*

1 Moïse et les anciens d'Israël ordonnèrent au peuple : « gardez<sup>402</sup> tout le commandement que j'ordonne pour vous aujourd'hui. 2 Il arrivera au jour où vous traverserez le Jourdain vers le pays que Yhwh, ton Dieu, te donne, tu élèveras de grandes pierres et tu les blanchiras de chaux. 3 Tu écriras dessus toutes les paroles de cette loi lorsque tu traverseras<sup>403</sup> afin que tu entres au pays que Yhwh, ton Dieu, te donne, un pays ruisselant de lait et de miel, comme t'en avait parlé Yhwh, le Dieu de tes pères.

L'exhortation de Moïse et des anciens d'Israël à « garder tout le commandement », שְׁמַר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה, est suivie d'une nouvelle demande d'écriture : « tu élèveras de grandes pierres et tu les blanchiras de chaux », וְהָקַמְתָּ לְךָ אֲבָנִים גְּדוֹלוֹת וְשָׁדַתְּ אֹתָם בַּשִּׂיד. La demande d'élévation de pierres est comparable à celle que l'on trouve en Jos 7,26 après l'affaire d'Akân et le détournement d'une part de l'interdit. Elle peut être mise en lien avec le passage du Jourdain au Guilgal, Jos 4,1-13.<sup>404</sup> Ce geste se retrouve encore en Jos 24,26 au moment de l'alliance entre Israël et Yhwh, en tant que té-

<sup>401</sup> Le dernier verset semble particulièrement travaillé. Il accumule des qualifications exceptionnelles pour le peuple en utilisant les termes suivants : « le plus haut », אֵלִיּוֹן, qualificatif qui est celui de Yhwh, Gn 14,18-20 ; Dt 28,1 ; « louange », תְּהִלָּה, est utilisé pour Dieu en Ex 15,11 ; Dt 10,21 ; Es 42,8-12 ; 60,6.18 ; « beauté », תְּפָאֶרֶת, sert pour honorer Aaron en Ex 28,2.40, pour honorer Yhwh en Es 60,2.17 ; « peuple saint », עַם קָדֵשׁ, Dt 7,6 ; 14,2.21. Ces résonnances indiquent une intervention rédactionnelle complémentaire et tardive à la fin de Dt 26.

<sup>402</sup> Le Pentateuque Samaritain, la version syriaque et les targoums ont un impératif pluriel : wrmv au lieu de l'infinitif.

<sup>403</sup> Un manuscrit de la LXX a ici le pluriel : « au moment où vous traverserez », ὥς ἂν διαβῆτε.

<sup>404</sup> Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 208.



moignage de l'alliance et du jugement divin dans lequel Israël s'est engagé.<sup>405</sup> Le blanchiment des pierres est ici une action spécifique de Dt 27,2.4 destinée à recevoir l'écriture de la Torah.<sup>406</sup> L'écriture joue donc un rôle essentiel pour faire de cette Torah la règle qui permet de vivre en plénitude au pays que Dieu a accordé à Israël, et de réaliser la parole même dite aux pères : « un pays ruisselant de lait et de miel, comme t'en avait parlé Yhwh, le Dieu de tes pères ». <sup>407</sup> Cette écriture qui scelle une réalisation et atteste d'un accomplissement, est donnée sur le Garizim.

#### Dt 27,4-8

4 Lorsque vous traverserez le Jourdain, vous élèverez ces pierres comme je vous l'ai ordonné en ce jour sur le mont Garizim<sup>408</sup>, et tu les blanchiras de chaux. 5 Tu construiras là un autel pour Yhwh, ton Dieu, un autel de pierres sur lesquelles tu n'auras pas passé de fer ; 6 en pierres brutes tu construiras l'autel de Yhwh, ton Dieu ; tu feras monter sur lui des holocaustes pour Yhwh, ton Dieu ; 7 tu offriras aussi des sacrifices de paix, et tu mangeras là, et tu te réjouiras devant Yhwh, ton Dieu. 8 Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi à expliquer et pour faire le bien (rendre agréable).<sup>409</sup>

En 27,4 la mention massorétique du mont Ebal à la place du mont Garizim est interprétée le plus souvent comme une correction, selon quelques auteurs, il apparaît difficile que le mont Ebal soit le lieu où l'on grave les tables et où l'on construise un autel, puisqu'il est le mont de la malédic-

<sup>405</sup> Cf. supra, Jos 24.

<sup>406</sup> L'inscription de Deir 'Allah témoigne de l'usage de la chaux pour l'écriture. La chaux est également utilisée dans des opérations de destruction selon Es 33,12 et Am 2,1.

<sup>407</sup> Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, BIS 14, Leiden, Brill, 1997, p. 94-96, y voit un acte de communication essentiel : « In Deut. 27:2-8, Moses therefore provides for symbolic actions to be performed with his own words, yet without his presence.

<sup>408</sup> Le TM a le leçon : « sur le mont Ebal », בְּהָרֵי עִיבָל, une leçon que suit la LXX : « et il adviendra, lorsque vous aurez traversé le Jourdain, vous dresserez ces pierres selon ce que j'ai ordonné aujourd'hui, sur la montagne de l'Ebal et tu les enduiras de chaux », καὶ ἔσται ὡς ἂν διαβῇτε τὸν Ἰορδάνην, στήσετε τοὺς λίθους τούτους, οὓς ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, ἐν ὄρει Γαιβαλ καὶ κονιάσεις αὐτοὺς κονία. Le Pentateuque samaritain donne : « sur le mont Garizim », בְּהָרֵי גְרִיזִים, une version qui est supportée par le vieille Latine. Sur la critique textuelle, Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 196-202, fait un état de la recherche qui aboutit à renoncer à l'idée d'une correction samaritaine tardive pour valoriser l'ancienneté de la mention du Garizim, et vraisemblablement la pluralité originelle des deux versions de Dt 27,4, l'une avec Ebal, l'autre avec Garizim ; et aussi récemment, Gallagher, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch », p. 561-564.

<sup>409</sup> La LXX donne une leçon suivante : « tu écriras sur des tables de pierre toute cette loi de manière très claire », καὶ γράψεις ἐπὶ τῶν λίθων πάντα τὸν νόμον τοῦτον σαφῶς σφόδρα. Bien des manuscrits comprennent : בְּאֵזֵר.

tion.<sup>410</sup> À cela s'ajoute le fait que le mont Ebal n'est pas connu comme place cultuelle même à une époque tardive, contrairement au mont Garizim. De plus, la découverte récente d'un fragment du Deutéronome correspondant à Dt 27,4b-7 confirme l'ancienneté de la mention du Garizim.<sup>411</sup> D. Jericke y lit moins un enjeu théologique et politique pour ou contre Samarie, mais il propose d'y voir plutôt une pluralité de leçons originelles dont la diversité des témoins serait la trace<sup>412</sup>, ce que S. Schorch corrobore en se demandant si le Deutéronome n'est pas à l'origine un texte du Garizim.<sup>413</sup> Une des intentions de ce verset est de localiser le lieu de l'écriture de la Torah et du don du commandement, et de faire du Garizim (ou de l'Ebal ?) le lieu central de la rencontre avec Yhwh.<sup>414</sup>

Quant à Dt 27,5-6, ce passage reprend de manière inversée Ex 20,24-25<sup>415</sup> avec la phrase : « un autel de pierres sur lesquelles tu n'auras pas passé de fer », מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא-תִבְנֶה עָלֵיהֶם בְּרֹחַל. Par cette référence explicite à l'épisode de la manifestation de Yhwh au Sinaï, le Garizim est présenté tel un Sinaï qui en actualise la révélation en Canaan. Le Garizim est le lieu sacrificiel par excellence avec les holocaustes. De plus, Dt 27,7, « tu offriras aussi des sacrifices de paix, et tu mangeras là, et tu te réjouiras devant

<sup>410</sup> Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 213.

<sup>411</sup> Ce fragment proviendrait de la grotte 4 de Qumrân selon la publication de James H. Charlesworth, « What is a Variant ? Announcing a Dead Sea Scroll Fragment of Deuteronomy », *Maarav* 16/2 (2009), p. 201-212. Pour cet auteur la correction Ebal serait très tardive et contemporaine de la destruction du Garizim par Jean Hyrcan. Cf. l'analyse détaillée et la présentation de ce fragment chez Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 186-188.

<sup>412</sup> Jericke, « Der Berg Garizim im Deuteronomium », p. 213-228 ; Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 213 ; id., « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 200, il plaide pour l'existence de « deux éditions distinctes du Pentateuque » au 3<sup>ème</sup> siècle.

<sup>413</sup> Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 27-30 (28) : « Ist also der Garizim die Heimat des Deuteronomium ? » ; id., « The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy », dans Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans*, p. 23-37.

<sup>414</sup> Sur le débat concernant l'utilisation de l'inaccompli ou de l'accompli de la racine בחר dans la formule : « le lieu que Yhwh a choisi/choisira. Les versions utilisant l'accompli sont les plus originelles, Adrian Schenker, « Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi ? L'apport de la Bible grecque ancienne à l'histoire du texte samaritain et massorétique », dans *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Rajja Sollamo*, JSJ.S 126, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 339-351 ; Schorch, « The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy », dans Zsengellér, *Samaria, Samaritans, Samaritans*, p. 29-30 ; Gallagher, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch », p. 561-572, argumente que les deux versions (accompli et inaccompli) ont permis la réception du Deutéronome tant à Jérusalem qu'à Samarie.

<sup>415</sup> Ex 20,25 Si tu fais un autel de pierre, tu ne le bâtiras pas en pierres taillées : en passant ton outil sur la pierre, tu la profanerais.

Yhwh, ton Dieu », וְבַחַת שְׁלָמִים וְאַבְלָתָה שָׁם וְשִׁמְחָה לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, condense ce qui caractérise la communion de l'israélite avec Yhwh. Le verset combine des motifs communs à la législation sacerdotale et au code deutéronomique :

- sur la communion avec Yhwh grâce au sacrifice de paix : Lv 3,1.6 ; 7,18-34 ;
- sur la commensalité avec Yhwh et le repas devant Yhwh : Dt 12,7 ; 14,26 et Ex 24,5 ;
- sur la joie devant Yhwh, Dt 12,12.18 ; 16,11.

Les caractéristiques de ce lieu et les différentes actions à mener par les Israélites sont une réminiscence d'Ex 24,3-11 rapportant un moment de communion unique entre Yhwh et les autorités du peuple d'Israël. Ainsi, Dt 27,4-8 est une réactualisation de la théophanie et de la cérémonie de l'alliance d'Ex 20–24.<sup>416</sup> Cet épisode est aussi une réponse à la loi de centralisation de Dt 12 qui institue « le lieu » (מָקוֹם) comme lieu central du culte yahviste. Dt 27,4 se donne comme une réponse assurée sur la centralité culturelle dans le Deutéronome : le Garizim est bien le « lieu », מָקוֹם, pour le culte de Yhwh.<sup>417</sup> Dt 27,9-13 renforce cette centralité en évoquant la relation entre Yhwh et Israël en terme d'alliance.

#### *Dt 27,9-13*

9 Moïse et les prêtres-lévites dirent à tout Israël : Israël, fais silence et écoute ! En ce jour, tu deviens peuple<sup>418</sup> pour Yhwh, ton Dieu. 10 Tu écouteras la voix de Yhwh, ton Dieu, tu réaliseras ses commandements et ses prescriptions, tels que je te les ordonne aujourd'hui. 11 Et Moïse ordonna au peuple en ce jour : 12 Ceux-ci se tiendront sur le mont Garizim<sup>419</sup> pour bénir le peuple lorsque vous traverserez le Jourdain : Siméon, Lévi, Juda, Issacar, Joseph et Benjamin, 13 ceux qui se tiendront au mont Ebal pour la malédiction : Ruben, Gad, Aser, Zabulon, Dan et Nephtali.

Le discours de Moïse et des prêtres lévites insiste sur la solennité de ce temps si singulier : « fais silence et écoute », וְשָׁמַע וְשָׁמַע<sup>420</sup>, puisque c'est le moment où s'institue la relation d'alliance entre Yhwh et Israël « tu deviens peuple pour Yhwh, ton Dieu », וְנִהְיִיתָ לְעָם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ<sup>421</sup>. Le Garizim est le lieu où se constitue Israël en tant que peuple de Yhwh par l'alliance.

<sup>416</sup> Pour une réflexion comparable, Sonnet, *The Book within the Book*, p. 95-96.

<sup>417</sup> Faut-il pour autant penser cette centralité samarienne en opposition à Jérusalem ?

<sup>418</sup> Le pentateuque samaritain comprend la leçon : « saint », קֹדֶשׁ.

<sup>419</sup> Les leçons de nombreuses versions contiennent « Garizim », suivant en cela le v.4. Ce qui laisse penser que le TM garde la trace d'une correction théologique anti-samaritaine.

<sup>420</sup> Il s'agit de l'unique emploi du verbe « être silencieux », סָבַח.

<sup>421</sup> L'expression se retrouve en 2R 11,17 et 2Ch 23,16 où Joïada conclut une alliance entre Yhwh et Juda après la montée sur le trône du roi Joas.

L'alliance s'établit par l'exhortation à l'obéissance à « la voix de Yhwh », וְהָיָה בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ<sup>422</sup>, et par un rite de passage entre les deux montagnes d'où sont prononcées les bénédictions et les malédictions. La symbolique même du passage dit l'engagement réciproque de Yhwh et d'Israël, un engagement comparable se trouve en Gn 15,12-18, dans lequel Abram traverse entre les animaux sacrifiés. Le Garizim et l'Ebal sont le lieu du jugement divin sur Israël. La division des fils de Jacob en deux groupes fait ressortir le fait que les enfants de Léa et de Rachel sont sur le Garizim à l'exception de Ruben et de Zabulon, ces derniers sont sur le mont Ebal avec les enfants des servantes de Léa et Rachel, Zilpa et Bilha. Cette répartition choisie est une façon de mettre en scène solennellement Dt 28 et 29 avec les bénédictions et les malédictions auxquelles les Israélites peuvent s'attendre selon leur fidélité ou non à la voix de Yhwh.<sup>423</sup>

#### *L'histoire rédactionnelle de Dt 27,1-13*

C. Nihan a bien mis en évidence le doublet que constituent les répétitions entre les v.2-3 et 4 et 8.<sup>424</sup>

2 וְהָיָה בְּיוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת-הַיַּרְדֵּן אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ וְהִקְמַתָּ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשִׁיר:	4 וְהָיָה בְּעֶבְרָתְכֶם אֶת-הַיַּרְדֵּן תִּקְיְמוּ אֶת-הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוָה אֲתֶכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשִׁיר:
3 וְכָתַבְתָּ עָלֵיהֶן אֶת-כָּל-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעֶבְרִית	8 וְכָתַבְתָּ עַל-הָאֲבָנִים אֶת-כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיַּמִּי:

En raison de ces répétitions, Dt 27,5-8 est à attribuer à une autre main rédactionnelle que Dt 27,1-3. Nombre de commentateurs remarquent que l'ordre de construire un autel en 27,5 contredit la loi de centralisation deutéronomiste de Dt 12 pour laquelle le lieu central du culte est implicitement Jérusalem. La mention « toutes les paroles de cette Torah » en 4 et 8 empêchent de penser qu'il s'agit d'une tradition pré-deutéronomiste. Les verbes « exposer clairement et rendre agréable » à la fin du v.8 renvoient à Dt 1,5 et au rôle de Moïse d'expliciter la loi.<sup>425</sup> Il s'agit ici d'une fonction éditoriale tardive. Dt 27,4 et 8 sont une *Wiederaufnahme* qui encadre un élément nouveau : l'ordre de construire un autel sur le Garizim (ou l'Ebal). Il s'agit d'un motif aveugle qui n'a pas de correspondance dans le

<sup>422</sup> La formule est fréquente dans le Deutéronome : 13,19 ; 15,5 ; 26,14 ; 28,1-62 ; 30,2.

<sup>423</sup> Dt 27,14-26 fait rupture avec ce qui précède, ce qui signale un travail rédactionnel.

<sup>424</sup> Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 185-210 ; id., « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 200.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 202 et les explications de l'auteur sur la racine באר.

Pentateuque, et se retrouve seulement en Jos 8,30-35. Dt 27,1-13 contient une première rédaction deutéronomiste, Dt 27,1-3 et 9-10, qui se poursuivait vraisemblablement avec les malédictions prononcées par les lévites, Dt 27,14-26. Dt 27,4-8 et 11-13, avec la mention du Garizim, constituent un ajout post-deutéronomiste.

*Rédaction dtr tardive : Dt 27,1-3.9-10*

Rédaction post-dtr : Dt 27,4-8.11-13

*Dt 27,1 Moïse et les anciens d'Israël ordonnèrent au peuple : « gardez tout le commandement que j'ordonne pour vous aujourd'hui. 2 Il arrivera au jour où vous traverserez le Jourdain vers le pays que Yhwh, ton Dieu, te donne, tu élèveras de grandes pierres et tu les blanchiras de chaux. 3 Tu écriras dessus toutes les paroles de cette loi lorsque tu traverseras afin que tu entres au pays que Yhwh, ton Dieu, te donne, un pays ruisselant de lait et de miel, comme t'en avait parlé Yhwh, le Dieu de tes pères.*

*4 Lorsque vous traverserez le Jourdain, vous élèverez ces pierres comme je vous l'ai ordonné en ce jour sur le mont Garizim, et tu les blanchiras de chaux. 5 Tu construiras là un autel pour Yhwh, ton Dieu, un autel de pierres, sur lesquelles tu n'auras pas passé de fer ; 6 en pierres brutes tu construiras l'autel de Yhwh, ton Dieu ; tu feras monter sur lui des holocaustes pour Yhwh, ton Dieu ; 7 tu offriras aussi des sacrifices de paix, et tu mangeras là, et tu te réjouiras devant Yhwh, ton Dieu. 8 Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi à expliquer et pour faire le bien (rendre agréable).*

*9 Moïse et les prêtres-lévites dirent à tout Israël : Israël, fais silence et écoute ! En ce jour, tu deviens peuple pour Yhwh, ton Dieu. 10 Tu écouteras la voix de Yhwh, ton Dieu, tu réaliseras ses commandements et ses prescriptions, tels que je te les ordonne aujourd'hui.*

*11 Et Moïse ordonna au peuple en ce jour : 12 Ceux-ci se tiendront sur le mont Garizim pour bénir le peuple lorsque vous traverserez le Jourdain, Siméon, Lévi, Juda, Issacar, Joseph et Benjamin, 13 ceux qui se tiendront au mont Ebal pour la malédiction, Ruben, Gad, Aser, Zabulon, Dan et Nephtali.*

Le premier niveau doit être attribué à un stade deutéronomiste tardif, Dt 27 interrompt les exhortations de Dt 26 qui étaient suivies par Dt 28, les bénédictions et malédictions.<sup>426</sup> En faisant un lien avec Jos 4 et l'érection des pierres au Guilgal, le but de Dt 27,1-3 (9-10) est de montrer que la possession de la terre suit immédiatement la traversée du Jourdain. La stèle est

<sup>426</sup> Selon Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 206-208, Dt 27,9-10 est l'inverse de Dt 26,16-19 dont nous avons également souligné le caractère tardif, cf. supra, l'étude sur Dt 27.

donc un document écrit qui atteste de la possession de la terre à l'exemple des Kudurru.<sup>427</sup>

Sur le second niveau rédactionnel, les commentateurs s'accordent en général pour penser qu'il y a une volonté de légitimer le culte yahwiste qui se tient à Samarie. Le problème de critique textuelle que pose Dt 27,4 est le reflet des difficultés que les rédacteurs de l'état final de la Torah, les rédacteurs de la Septante et les massorètes ont eu avec la mention du Garizim à cet endroit du Deutéronome. S'il semble reconnu que la mention du Garizim est plus ancienne et originelle, cela pose la question de l'interprétation de cette mention.<sup>428</sup> Un des buts de l'interpolation des vv.4-8 et 11-13 est de relocaliser la cérémonie du don de la loi et de son écriture après le passage du Jourdain sur les montagnes du Garizim et de l'Ebal. Comme nous l'avons signalé, Dt 27,5-6 reprend de manière inversée Ex 20,24-25, alors que Dt 27,7 se réfère explicitement au Lévitique et au code deutéronomique. Ainsi, Dt 27,4-8 réactualise la théophanie du Sinaï et la cérémonie de l'alliance d'Ex 20-24. Cette reprise n'est pas liée au travail deutéronomiste, mais à une rédaction tardive que C. Nihan attribue à la rédaction du Pentateuque, au stade final de son élaboration. La correction massorétique, impossible historiquement, serait une correction anti-samaritaine. C. Nihan interprète cette interpolation comme une « concession » faite au yahwisme samaritain lors de l'élaboration finale de la Torah, cette concession présuppose clairement la reconstruction d'un temple yahwiste sur le mont Garizim.<sup>429</sup> Le Pentateuque laisserait ainsi une tension entre Ex 20 et Dt 12 et laisse indéterminé le lieu que Dieu va choisir. D. Jericke estime que les malédictions dites depuis le mont Garizim selon Dt 27,12 sont une tentative de la tradition massorétique pour éviter que le Garizim soit la place cultuelle légitime, « ...den Eindruck zu vermeiden, der Garizim könne der in Dtn 12 umschriebene legitime Kultplatz sein. ».<sup>430</sup>

Une telle voie de compromis laisse apparaître le présupposé de la prédominance intellectuelle et sacerdotale de Jérusalem lors de la rédaction finale du Pentateuque. Cependant il est difficile de penser que la mention de Garizim avec ses pleines caractéristiques de centre yahwiste soit seule-

<sup>427</sup> Sur la fonction des Kudurru, Ursula Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*, OBO 87, Freiburg, Schweiz – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

<sup>428</sup> Jericke, *Der Berg Garizim im Deuteronomium*, p. 226-227 : la tradition massorétique aurait laissé ouverte la question de la localisation légitime du lieu de culte de Yhwh.

<sup>429</sup> Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 214.

<sup>430</sup> Jericke, « Der Berg Garizim im Deuteronomium », p. 226 ; Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 216 : la LXX a l'accompli (choisit) et le TM le futur (il choisira) ; Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 11-13.27-29, il considère le Deutéronome comme originaire du Garizim.

ment un accord concédé à la communauté samarienne. Comment comprendre qu'il s'agisse d'une concession lorsque le Mont Garizim est la réplique de la révélation du Sinaï et détermine l'entrée en Canaan ? Il est préférable d'attribuer une telle rédaction à la communauté samarienne elle-même : cette communauté développe ici la tradition du Deutéronome qu'elle connaît<sup>431</sup>, et s'affirme à l'encontre d'une représentation deutéronomiste et judaïte de l'entrée en Canaan.

La tradition d'un sanctuaire sur le Garizim comme lieu d'entrée du peuple après la sortie d'Égypte est à situer dans la continuité de la tradition de Sichem, à la fois comme premier lieu théophanique d'Israël (Gn 12,6), premier lieu de l'affirmation iconoclaste (Gn 35,4), et lieu de l'alliance panisraélite à Sichem (Jos 24). Cette tradition trouve un développement inattendu avec la mention du Garizim en Jos 8,33.

### 2.3.3. Jos 8,30-35

L'épisode de la lecture de la loi sur le Mont Ebal en Jos 8,30-35 offre peu de cohérences avec les récits militaires de Jos 1-13. Il se situe après le récit de la prise de Aï, Jos 8,1-29, et avant le récit de l'alliance avec les Gabaonites en Jos 9. Le caractère ajouté de cette notice a été relevé par les commentateurs : la LXX situe cet épisode à un autre emplacement que le TM, à savoir après Jos 9,<sup>432</sup>. Une des raisons de l'insertion de l'épisode de la lecture de la loi est de présenter Josué dans la suite et la conformité à Moïse : Josué réactualise ce que Moïse ordonne en Dt 27,1-13. La notice comprend trois temps :

- 8,30-32 : Josué bâtit un autel sur le mont Ebal conformément à la loi, et conformément à ce que Moïse avait prescrit
- 8,33 : Tout Israël se place entre le Garizim et l'Ebal
- 8,34-35 : Proclamation et lecture de la loi

#### Jos 8,30-32

30 Alors Josué construisit un autel pour Yhwh, le Dieu d'Israël, au mont Ebal<sup>433</sup>, 31 selon ce que Moïse, serviteur de Yhwh<sup>434</sup>, avait ordonné aux fils

<sup>431</sup> Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 11-13.27-29.

<sup>432</sup> Pour une analyse des différences places de Jos 8,30-35 dans le TM et la LXX, Raik Heckl, « Eine Kultstätte auf dem Ebal ? Josua 8,30-35 und der Streit mit Samaria und die Auslegung der Tora », *ZDPV* 129/1 (2013), p. 92-95.

<sup>433</sup> La leçon est conforme à celle du TM de Dt 27,4 et ne contient pas de variante à la mention du mont Ebal. La LXX de Jos 9,2 : « Puis Josué construisit un autel au Seigneur, le Dieu d'Israël, au mont Ebal ». Sur la différence de placement de la mention du Mont Ebal entre le TM et LXX, Nihan, « L'autel sur le mont Garizim. *Deutéronome* 27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide », *Trans* 36

d'Israël, selon ce qui est écrit dans le livre de la loi de Moïse<sup>435</sup> : un autel de pierres brutes sur lesquelles on n'avait pas passé de fer. Ils firent monter sur lui des holocaustes pour Yhwh et offrirent des sacrifices de paix. 32 Il écrivit là sur les pierres un double de la loi que Moïse avait écrite, devant les Israélites.<sup>436</sup>

Jos 8,30-31 est une reprise quasi littérale du TM de Dt 27. Les versions de ce texte n'offrent aucune différence majeure concernant la localisation de l'autel sur l'Ebal.<sup>437</sup> Josué, fidèle exécutant des ordres de Moïse, fait du mont Ebal, et de la région de Sicheim/Samarie, le lieu du premier sanctuaire yahwiste au moment de l'entrée au pays de Canaan. Il y a également une référence à Ex 20,24-25, ce qui fait de l'Ebal une montagne sacrée, la première réactualisation de la révélation de l'Horeb avec la construction d'un autel. Sur cette montagne a lieu également le premier culte sacrificiel au moment de l'arrivée d'Israël en Canaan : « Ils firent monter sur lui des holocaustes pour Yhwh et offrirent des sacrifices de paix ».<sup>438</sup> La conformité à la gestuelle de Moïse va jusqu'à la répétition de l'écriture de la loi comme dans le TM.<sup>439</sup> Le geste de Josué est comparable à celui du roi en Dt 17,14-20 : « Il écrivit là sur les pierres un double de la loi de Moïse », וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ עַל-הָאֲבָנִים אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה מֹשֶׁה. Par cette mention, le récit fait de Josué le répéteur de Moïse quant à la première implantation du culte yahwiste en Canaan. Par la fidélité de Josué à Moïse et à sa loi, une des intentions du récit est de montrer que l'origine du culte yahwiste en Canaan se trouve bien sur la montagne sacrée du nord d'Israël.

### Jos 8,33

33 Tout Israël, ses anciens et fonctionnaires et ses juges se tenaient de part et d'autre de l'arche, étrangers et autochtones, en face des prêtres-lévites qui portaient le coffre de l'alliance de Yhwh, moitié du côté du mont Garizim et moitié du côté du mont Ebal, selon l'ordre de Moïse, serviteur de Yhwh, pour bénir le peuple d'Israël en premice.

---

(2008), p. 114-119 ; Schorch, « Der Pentateuch der Samaritaner », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel*, p. 11-13.27-29 ; Heckl, « Eine Kultstätte auf dem Ebal ? », p. 79-98. Jos 8,30-35 serait une forme de commentaire qui prend part à une dispute avec Samarie concernant l'interprétation de la Torah entre Jérusalem et Samarie.

<sup>434</sup> La LXX a la leçon : « le serviteur, le guérisseur du Seigneur », ὁ θεράπων κυρίου.

<sup>435</sup> La LXX remplace l'expression « le livre de la loi de Moïse » par « la loi de Moïse », cf. aussi le v.34.

<sup>436</sup> Le v.32 manque dans la LXX ancienne dite de « première main », G\*, mais le verset est attesté dans le reste des manuscrits de la LXX.

<sup>437</sup> Cf. infra, le paragraphe sur l'histoire rédactionnelle.

<sup>438</sup> Faut-il y voir une polémique contre le Garizim ? Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers / Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 217-222.

<sup>439</sup> Cette tradition manque dans la LXX. Seul Moïse peut avoir donné la loi.



Ce verset complète ce qui précède de plusieurs manières. Le moment sur la montagne sacrée de l'Ebal concerne tous les Israélites rassemblant toutes les autorités, ses anciens, ses « fonctionnaires »<sup>440</sup>, ses juges, ses prêtres et ses lévites et les « immigrés et autochtones », כְּנִגְרֵי כְּאֻזְרָח. L'expression « immigrés et autochtones » renvoie au Lévitique, et en particulier à Lv 24,16 et 22. Le rassemblement a un caractère inclusif marqué dans la suite de la théologie que déploie le Lévitique.<sup>441</sup>

La montagne sacrée de l'Ebal est le lieu du « coffre de l'alliance de Yhwh », אָרוֹן בְּרִית־יְהוָה, que l'on entoure de chaque côté. Cette mention, la dernière en Josué<sup>442</sup>, renforce le caractère unificateur et central de la montagne sacrée de l'Ebal, premier lieu du séjour de l'arche en Israël, cela prépare le récit de Jos 24 sur l'alliance qui lie Israël à Sichem<sup>443</sup>. La répartition, « moitié du côté du mont Garizim et moitié du côté du mont Ebal », הָצִיּוֹ אֶל-מִגְדַּל הַר-גְּרִיזִים וְהָצִיּוֹ אֶל-מִגְדַּל הַר-עִיבָל, est unique. Ces deux monts Ebal et Garizim ne sont pas, l'un voué à la malédiction, l'autre à la bénédiction, mais ils sont l'un et l'autre « pour bénir le peuple d'Israël en prémices », לְבָרֵךְ אֶת-הָעָם וְיִשְׂרָאֵל בְּרֵאשִׁיטָה. Jos 8,33 poursuit l'image de Dt 27 en l'élargissant. En effet, le mot « en prémices » est porteur d'un caractère inclusif.<sup>444</sup> Si Israël est béni en premier, cela indique que la bénédiction s'adresse également aux autres peuples.<sup>445</sup> L'expression évoque la vocation universelle d'Israël dont la bénédiction doit rejoindre les autres nations.

#### *Jos 8,34-35*

34 Après cela, Josué proclama toutes les paroles de la loi, la bénédiction et la malédiction, selon tout ce qui est écrit dans le livre de la loi<sup>446</sup>. 35 il n'y eut pas une parole de tout ce que Moïse avait ordonné que Josué ne proclama devant toute l'assemblée d'Israël, les femmes<sup>447</sup> et les enfants, et l'étranger allant au milieu d'eux.

Dans cette finale, Josué apparaît comme le répétiteur par excellence de Moïse par la proclamation de la loi.<sup>448</sup> L'insistance sur la conformité et la

<sup>440</sup> Nb 11,16 ; Dt 1,15, 29,9 et 31,28 : l'usage de ce terme est tardif.

<sup>441</sup> Il s'agit de termes qui sont en bonne place dans l'écrit sacerdotal P, et l'école de Sainteté H, Gn 23, Lv 19.

<sup>442</sup> « Arche d'alliance avec Yhwh », Jos 3,3.17 ; 4,17-18 ; 6,8. La tradition de l'arche reprend ensuite dans l'histoire de Samuel, 1S 3,3 ; 4,3-5 et ss.

<sup>443</sup> Cf. supra, Dt 27,1-13. Rappelons que le passage entre les deux monts use de la symbolique de l'alliance.

<sup>444</sup> Sur ce terme, Jean L'Hour, « Ré ' shît et b'éré ' shît encore et toujours », *Bib* 91/1 (2010), p. 51-65.

<sup>445</sup> L'interprétation pourrait être polémique en désignant l'Israël du nord, mais, dans le contexte du livre de Josué la mention d'Israël est l'ensemble du nord et du sud.

<sup>446</sup> La LXX a la leçon : « dans la loi de Moïse ».

<sup>447</sup> La LXX propose « les hommes ».

<sup>448</sup> Se retrouve ici l'image de Josué que développe entre autre, Dt 34,8-9.

totalité de la proclamation se double d'une insistance sur le caractère inclusif des destinataires : familles, « femmes et enfants, et étranger allant au milieu de vous, », וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַגֵּר הַיֹּדֵף בְּקִרְבָּם.<sup>449</sup> Jos 8,30-35 fait des montagnes de Sichem le premier lieu de lecture de la Torah. De la même manière que Dt 27 revendique pour le Garizim une centralité du culte de Yhwh, en tant que premier lieu de culte lors de la pénétration en Canaan, Jos 8 a pour fonction d'assurer que le premier lieu de la proclamation de la Torah est le Nord, et qu'elle concerne Israël et les étrangers. Jos 8 apporte une touche non ethnique à la fonction de l'Ebal, une touche qui poursuit la visée de textes liés à Sichem, tel Gn 12,1-9.

*L'histoire rédactionnelle de Jos 8,30-35*

Comme cela fut signalé, Jos 8,30-35 est placé entre la conquête d'Aï et le récit de l'alliance avec les Gabaonites, deux épisodes qui offrent une cohérence narrative certaine et devaient donc se suivre à l'origine. Si le caractère ajouté et tardif de ce passage est généralement admis dans les commentaires<sup>450</sup>, C. Nihan l'analyse comme une révision post-canonique, c'est à dire un texte qui présuppose la fermeture de la Torah<sup>451</sup> : situer l'autel sur le mont Ebal serait une critique ouverte du sanctuaire du Garizim<sup>452</sup>. Une telle position apparaît difficile à justifier en raison de l'identification dans ce passage des deux monts qui sont associés à la bénédiction du peuple, et en raison des qualités positives du mont Ebal en tant qu'actualisation de la révélation de l'Horeb en Canaan. Il est préférable d'y voir la continuité de la tradition textuelle dont le TM est le reflet. Cette notice renforcerait le souci du rédacteur d'affirmer la primauté et la centralité du Nord quant à la nais-

<sup>449</sup> La mention de « femmes et enfants » est surtout utilisée dans le Deutéronome, Dt 2,34 ; 3,6 ; 20,14 ; 21,12 ; Jg 21,10.

<sup>450</sup> Le rédacteur de Jos 8,30-35 connaît Dt 27 dans sa forme finale, déjà Martin Noth, *Das Buch Josua*, HAT 1/7, Tübingen, Mohr Siebeck, 1938, 1953<sup>2</sup>, p. 51 ; Michaël Nicolaas van der Meer, *Formation and Reformulation : The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, SVT 102, Leiden, Brill, 2004 (2001), p. 504 : il s'agirait selon cet auteur d'une révision nomistique tardive ; Nihan, « L'autel sur le mont Garizim », p. 115 ; Pour Heckl, « Eine Kultstätte auf dem Ebal », p. 82-88, Jos 8,30-35 présuppose Dt 27,1-4 et Dt 31,10-13.

<sup>451</sup> Nihan, « The Torah between Samaria and Judah », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 217-222 ; Id., « l'autel sur le mont Garizim », p. 115-119, attribue l'ensemble de ces versets à une édition post-canonique « qui transforme le livre de Josué en premier commentaire de la Torah ». Pour une attribution des vv.33-35 à une autre main, Na'aman, « The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem », dans Römer / McKenzie, *Rethinking the Foundations*, p. 141-161.

<sup>452</sup> Dans le même sens, Heckl, « Eine Kultstätte auf dem Ebal », p. 79-80 et 91-92. L'auteur néanmoins s'interroge néanmoins sur le fait que Jos 8,30-35 polémiquerait contre l'écriture de la Torah à Samarie : « Man kann natürlich nicht mit Sicherheit sagen, ob Jos 8,30-35 bereits auf diese samaritanische Auslegung reagiert oder umgekehrt jene auf die Interpretation von Dtn 27 im Josuabuch. »

sance de la Torah et l'instauration du culte yahwiste en Canaan. Les liens, déjà soulignés avec Dt 27, laissent penser que cette notice appartient plutôt à un niveau rédactionnel qui a pour milieu producteur la Samarie de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle.

### *Bilan*

Le parcours proposé sur les mentions de Sichem, Béthel et Garizim interroge sur le milieu de production de ces mentions de la Genèse à Josué. Sur le plan narratif, les sites importants de l'Israël du nord sont connotés de manière fort positive dans l'ensemble des passages analysés. Un regard tout à fait favorable apparaît pour légitimer ces lieux cultuels comme sanctuaires de plein exercice du culte Yahwiste. D'un point de vue de l'histoire du texte, les mentions de Sichem et de Béthel dans la Genèse et Jos 24 se font l'écho des traditions liées à ces anciens sites prestigieux. Elles valorisent moins l'ancienneté de ces sanctuaires que leur primauté et leur légitimité en matière d'instauration et de pratique du Yahwisme en Canaan. Les occurrences de Sichem et de Béthel (Gn 28,10-22) appartiennent à des récits tardifs dans leur forme finale, il convient de les situer à l'époque perse au moment du rétablissement du temple à Jérusalem et de son culte, et au moment où une polémique se fait jour contre Béthel.

Les mentions de Sichem relèvent de rédactions post-D et post-P, Gn 12,1-9 et Jos 24 appartiennent à une même main rédactionnelle en tant que commencement et fin de l'histoire des origines d'Israël et de leur entrée en Canaan. De même, Gn 33,18-20 est d'une rédaction tardive qui présuppose Gn 34. Quant à Gn 35,2-4, il s'agit bien d'un ajout dans une rédaction appelée *Béthel-Redaktion* qui fonde la légitimité du culte yahwiste de Béthel dont l'importance et l'influence demeurent fortes jusqu'au 6<sup>ème</sup> – 5<sup>ème</sup> siècle, puisque Béthel fut intégré au royaume de Juda sous le roi Josias.<sup>453</sup> Gn 35,1-15\*, en tant que conclusion du cycle de Jacob, forme une inclusion avec Gn 12,1-9. La place déterminante de ces occurrences aux emplacements les plus stratégiques de la narration biblique, la récurrence du vocabulaire et une même intention théologique valorisant l'orthodoxie yahwiste des sanctuaires de Sichem, Béthel et Garizim, laissent penser que nous avons affaire à un même niveau rédactionnel. Ces mentions sont liées à la proximité du mont Garizim, sanctuaire de la communauté yahwiste de Samarie depuis le milieu du 5<sup>ème</sup> siècle. Les mentions du Garizim dans le Deutéronome encadrent le code deutéronomique, elles ont pour fonction d'assurer le lecteur que le « lieu », *מקום*, se trouve sur le Garizim, tant l'authenticité

<sup>453</sup> Cette rédaction du 6<sup>ème</sup>-5<sup>ème</sup> siècle homologue l'orthodoxie de Béthel au moment où Jérusalem ne sert de centre cultuel pour Juda, Knauf, « Bethel : The Israelite Impact », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 291-349.

du Pentateuque Samaritain en Dt 27,4 est reconnue. Le mont Garizim représente une actualisation de la révélation de l'Horeb.

Une telle valorisation de Sichem ne peut émaner d'un milieu producteur judéen de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle. Plusieurs auteurs ont montré l'influence « nordiste » dans la rédaction du Pentateuque qui ne peut être pensé uniquement comme une littérature intra-judéenne<sup>454</sup>, ils ont également insisté sur le fait que religieusement et culturellement il n'y avait pas de différences entre Samariens et Judéens aux 5<sup>ème</sup>-4<sup>ème</sup> siècle, si ce n'est une différence d'appartenance administrative<sup>455</sup>. Dans ce nouveau contexte, les mentions de Sichem, Béthel et Garizim ne sont pas une concession faite aux Samariens yahwistes après la construction du temple du Garizim, lors de l'édition du Pentateuque.<sup>456</sup> Il convient de développer la proposition de N. Naaman sur l'idée d'un scribe sichémite à l'arrière plan de la rédaction de Gn 35.<sup>457</sup> Cette hypothèse ouvre la possibilité d'une main rédactionnelle non judéenne dans la rédaction finale de la Genèse et du Pentateuque.

Les occurrences de Sichem, Béthel et Garizim de la Genèse à Jos 24 sont la marque de l'apport samarien à la naissance de la Torah ; cette reprise samarienne se met à distance de l'historiographie judéenne et deutéronomiste qui ont rejeté la légitimité de Samarie et de Béthel. Les mentions de Sichem et de Béthel en Genèse, et celles de Sichem en Jos 24, représentent une réécriture de l'histoire patriarcale. Elles sont une appropriation samarienne des traditions législatives du Deutéronome (et de la Torah) avec les mentions du Garizim encadrant le code deutéronomique.<sup>458</sup> Ce travail éditorial est à situer à la fin du 5<sup>ème</sup> ou au 4<sup>ème</sup> siècle, au moment où le yahwisme judéen s'affirme sous Esdras-Néhémie en tension avec le pôle sama-

<sup>454</sup> Reinhard Pummer, « The Samaritans and Their Pentateuch », dans Knoppers/Levinson, *The Pentateuch as Torah*, p. 237-269 ; Knauf, « Bethel : The Israelite Impact », dans Lipschits/Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 291-349 ; Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque », p. 203, conclut de son étude que le Pentateuque est un compromis : « La compilation et la publication du Pentateuque dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle apparaissent désormais comme le résultat d'un compromis entre les élites de Judée et de Samarie, ... »

<sup>455</sup> À la fin du 5<sup>ème</sup> siècle, le temple du Garizim n'est pas seulement cultuel, il comprend des infrastructures économiques et une bibliothèque, lieu d'un travail d'écriture.

<sup>456</sup> Nihan, « L'autel sur le mont Garizim », p. 97-124. L'argument selon lequel la valorisation de Sichem ne représentait aucun risque pour Jérusalem et Juda en raison de l'abandon de Sichem aux environs de 480 n'apparaît guère pertinent, puisque le Garizim prend le relais en tant que lieu de culte de la communauté samarienne.

<sup>457</sup> Na'aman, « The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem », dans Römer / McKenzie, *Rethinking the Foundations*, p. 141-161.

<sup>458</sup> Dans le Pentateuque, cet ensemble de textes se référant à une exposition publique de la loi en connexion avec la construction d'un autel dans la proximité de Sichem, soit sur le mont Garizim soit sur le mont Ebal, ressort d'une même cohérence théologique dans la légitimation de la province de Samarie en tant que lieu de culte yahwiste.

rien. Samarie et son temple sur le Garizim sont l'un des milieux producteurs et l'un des lieux de naissance du livre de la Torah.<sup>459</sup>

---

<sup>459</sup> Demeurent ouvertes les questions de savoir si le travail éditorial samarien s'achève avec Jos 24, et si derrière l'expression « le livre de la torah d'Elohim », plus qu'un Hexateuque, ne se cacherait pas la torah samarienne ?

### 3. L' « au-delà du Jourdain », la Transjordanie dans le Pentateuque et Josué

#### *Introduction*

La troisième partie s'intéresse au territoire appelé « au-delà du Jourdain », עבר הירדן, et à la représentation qu'en donnent le Pentateuque et le livre de Josué. L'expression est particulièrement présente dans les livres du Deutéronome (10x) et de Josué (15x).<sup>460</sup> Cette désignation recouvre les appellations et le nom des pays suivants en allant du nord au sud : Bashân, Galaad (Giléad)<sup>461</sup>, Ammon et Moab, ces noms correspondent plus ou moins à des réalités géophysiques, puisqu'il s'agit de plateaux élevés entrecoupés par les gorges formées par les fleuves du Yarmouk, du Yaboq et de l'Arnôn<sup>462</sup>. Les désignations ci-dessus sont fluctuantes : dans la description du terri-

<sup>460</sup> Les différentes mentions : Gn 50,10.11 à l'occasion de l'ensevelissement de Jacob et la nomination d'un lieu « au-delà du Jourdain », deuil de l'Égypte ; Nb 32,19 ; Jg 5,17 au sein du cantique de Débora, l'au-delà du Jourdain est le lieu d'habitation de Galaad ; 10,8 décrit la soumission des fils d'Israël d'au-delà du Jourdain habitant le pays des Amorites et le Galaad aux fils d'Ammon ; 1S 31,7 : c'est d'au-delà du Jourdain que les fils d'Israël observent la mort de Saül et des siens ; Es 8,23 décrit la promesse d'un ère de gloire pour la route de la mer, l'au-delà du Jourdain et le district des nations.

<sup>461</sup> L'installation de tribus pastorales sur le plateau de Galaad en tant que terre d'élevage constitue une tradition historique fiable, Liverani, *La Bible*, p. 96.

<sup>462</sup> Olivier Artus, « La géographie de la Bible », *CEv* 122 (2002), p. 5-61 ; Jacques Briand (éd.), *Terre sainte. Cinquante ans d'archéologie. Volume 1*, BComp, Paris, Bayard Éditions, 2003, p. 567-796 ; Diana Vikander Edelman (éd.), *You shall not Abhor an Edomite for he is your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABST 3, Atlanta, Scholars Press, 1995 ; Israël Finkelstein / Ido Koch / Oded Lipschits, « The Biblical Gilead: Observations on Identifications, Geographic Divisions and Territorial History », *UF* 43 (2012), p. 131-159 ; Erasmus Gaß, *Die Moabiter-Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 36, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009 ; Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, NSK.AT 29, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994, p. 125-131 ; id., « Jordanien in der Bibel », *WUB* 3/1 (1998), p. 26-30 ; id., « Enquête sur la Transjordanie dans l'Ancien Testament », *MoBi* 104 (1997), p. 28-32 ; André Lemaire, « Ammon, Moab, Edom: l'époque du fer en Jordanie », dans *La Jordanie de l'âge de la pierre à l'époque byzantine*, RencEcL, Paris, La Documentation française, 1987, p. 47-74 ; Simon B. Parker, « Ammonite, Edomite, and Moabite », dans John Kaltner/Steven L. McKenzie (éds.), *Beyond Babel. A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*, SBL.RBS 42, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 43-60 ; John F. A. Sawyer / David J. A. Clines (éds.), *Midian, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia*, JSOT.SS 24, Sheffield, Redwood Burn Ltd., 1983.

toire dominé par Salomon, il y a une équivalence entre le Galaad et les royaumes des rois Og et Sihôn, selon 1R 4,19 :

1R 4,19 Guéber, fils d'Ouri, au pays de Galaad ; il avait le pays de Sihôn, roi des Amorites, et d'Og, roi du Bashân. Il y avait un seul préfet dans le pays.

Le verset présente l'« au-delà du Jourdain » dans une certaine unité, le Galaad, les pays d'Og et de Sihôn y sont intégrés au royaume salomonien. Cette notice idéalise la royauté de Salomon tel un âge d'or : « ils étaient heureux », v.20. Derrière cette évocation tardive, il y a le fait historique que le Galaad a appartenu longtemps à l'Israël du nord, 2S 2,9. Israël perd le contrôle de cette région lors de la domination assyrienne sous le règne de l'avant-dernier roi d'Israël, Pégah, 2R 15,29. Un peuplement israélite est demeuré dans cette ancienne région du Galaad, même après l'Exil. Cette région faisait partie de la province de Samarie à l'époque achéménide.<sup>463</sup>

Plusieurs traditions bibliques sont liées à ces territoires et ont pour théâtre la Transjordanie. Deux événements importants de la vie du patriarche Jacob se déroulent en Transjordanie, le passage du Yabboq à Pénuel où Jacob reçoit le nom d'Israël en Gn 32,23-33, et en Gn 50,7-11 la Transjordanie est le cadre de la célébration solennelle et mondiale du deuil de Jacob. Le pays de Bashân est surtout mentionné dans la tradition liée à la traversée du désert après la sortie d'Égypte et avant l'entrée en Canaan. Cette tradition raconte la confrontation avec Og, roi de Bashân, qui s'oppose au passage d'Israël.<sup>464</sup> Lorsque la tradition du désert est associée aux traditions de Sihôn, roi d'Hesbon, le territoire de Sihôn est celui de Galaad et d'Ammon.<sup>465</sup> L'étude de cette tradition d'opposition entre les fils d'Israël et les territoires transjordaniens sera le sujet d'un chapitre à part.<sup>466</sup> Aux pays de Moab et d'Ammon sont liées encore les traditions de Lot en Gn 19,30-36, celle de Balaam en Nb 22-24, celles des récits de traversée des territoires de Moab et d'Ammon en Dt 2 et 3, et celles de la mort de Moïse sur

<sup>463</sup> Knauf, « Enquête sur la Transjordanie », p. 29.32 ; Piotr Bienkowski, « The Edomites. The Archeological Evidence from Transjordan », dans Edelman, *You shall not Abhor an Edomite*, p. 41-92 ; Liverani, *La Bible*, p. 186-189 ; Finkelstein / Koch / Lipschits, « The Biblical Gilead », p. 131-159.

<sup>464</sup> Nb 21,33 ; 32,33 ; Dt 1,4 ; 3,1.3-4.10-11.13-14 ; 4,43.47 ; 29,6 ; 32,14 ; 33,22 ; Jos 9,10 ; 12,4-5 ; 13,11-12.30-31 ; 17,1.5 ; 20,8 ; 21,6.27 ; 22,7. Cf. infra, les études de Dt 3 et Jos 13.

<sup>465</sup> Sur Galaad, Gn 31,21.23.25 ; 37,25 ; Nb 26,29-30 ; 27,1 ; 32,1.26.29.39-40 ; 36,1 ; Dt 2,36 ; 3,10.12-13.15-16 ; 4,43 ; 34,1 ; Jos 12,2.5 ; 13,11.25.31 ; 17,1.3.5-6 ; 20,8 ; 21,38 ; 22,9.13.15.32. Cf. infra, les études de Dt 3 et Jos 13 et 22.

<sup>466</sup> La distinction entre les traditions d'opposition d'Israël à Ammon et Moab de traditions plus positives peut paraître artificielle. Cette distinction permet cependant de montrer que les récits plus négatifs concernant les relations d'Israël à la Transjordanie appartiennent essentiellement au livre des Nombres.

le mont Nebo en Dt 34.<sup>467</sup> Ce sont ces dernières traditions qui véhiculent une image plus neutre de ces territoires que nous examinons.

### 3.1. *Ammon et Moab dans le Pentateuque*

Le territoire transjordanien connaît une première évocation dans le cycle d'Abraham en lien avec le personnage de Lot, neveu d'Abraham. La destinée de ce personnage est totalement liée à celle de son oncle jusqu'à la fameuse histoire de Sodome où Lot s'est installé depuis Gn 13. En Gn 19, alors que le projet divin de détruire Sodome est en place, Lot accueille les messagers divins de manière comparable à celle d'Abraham en Gn 18,1-18. La délivrance dont il est le sujet dans le récit indique le souci divin pour la continuité du personnage de Lot, souci que l'on retrouve jusqu'en Dt 2,9 et 19.<sup>468</sup> L'histoire de la destruction de Sodome et Gomorrhe s'achève par l'inceste entre Lot et ses filles, Gn 19,29-38. C'est dans cet étrange récit que le lecteur apprend que Lot est celui qui donne naissance à Ammon et Moab<sup>469</sup>, une histoire qui suscite des interprétations variées<sup>470</sup>.

<sup>467</sup> Cf. infra, les études de ces passages. Les mentions d'Ammon et de Moab sont particulièrement abondantes dans l'histoire deutéronomiste et les Prophètes en raison de la concurrence et/ou menace religieuse que portent ces deux pays, 1R 11,1-3. Ces deux peuples sont le sujet d'un rejet radical en Dt 23,4.

<sup>468</sup> Cette première étude est consacrée à la manière dont les territoires d'Ammon et de Moab sont traités à l'intérieur de la trame narrative du Pentateuque. Dans le chapitre final de ce travail nous analyserons les mentions négatives d'Ammon et Moab dans les discours législatifs du Pentateuque, et notamment en Dt 23,4.

<sup>469</sup> Sur le territoire de Moab, Gaß, *Die Moabiter*, p. 138-209, traite des mentions de Moab dans l'Ancien Testament ; Parker, « Ammonite, Edomite, and Moabite », p. 43-60.

<sup>470</sup> Sur Gn 18-19 : Randall C. Bailey, « Why Do Readers Believe Lot? Genesis 19 Reconsidered », *OTE* 23/3 (2010), p. 519-548 ; Thomas M. Bolin, « The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18-19 », *JSOT* 29/1 (2004), p. 37-56 ; Brad Embry, « The 'Naked Narrative' from Noah to Leviticus: Reassessing Voyeurism in the Account of Noah's Nakedness in Genesis 9.22-24 », *JSOT* 35/4 (2011), p. 417-433 ; James Alfred Loader, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*, CBET 1, Kampen, Kok Pharos, 1990 ; Melissa Jackson, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology », *JSOT* 98 (2002), p. 29-46 ; Katherine B. Low, « The Sexual Abuse of Lot's Daughters. Reconceptualizing Kinship for the Sake of Our Daughters », *JFSR* 26/2 (2010), p. 37-54 ; Konstantinos D. Politis, « Where Lot's Daughters Seduced Their Father », *BAJR* 30/1 (2004), p. 20-31 ; Thomas Römer, « Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18-19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale », dans Franscesca Prescendi / Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, RelPer 24, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 615-626 ; Talia Sutskov, « Lot and His Daughters (Gen 19:30-38). Further Literary and Stylistic Examinations », *JHS* 11/13 (2011), p. 1-11 ; Paul Tonson, « Mercy without Covenant: A Literary Analysis of Genesis 19 », *JSOT* 95 (2001), p. 95-116 ; Laurence A. Turner, « Lot as Jekyll and Hyde.



### 3.1.1. Ammon et Moab, fils de Lot : Gn 19,29-38

Cette histoire est un texte isolable qui n'est pas indispensable à la suite de la narration du cycle d'Abraham. En effet, il ne sera question de Moab et des fils d'Ammon qu'à la fin du Pentateuque.<sup>471</sup> Cela indique que l'on a affaire à un complément narratif à l'histoire de la destruction de Sodome et Gomorrhe. L'épisode se structure en 3 moments :<sup>472</sup>

19,29-30 : La continuité de Lot menacée

19,31-35 : Le viol de Lot par ses filles

19,36-38 : La continuité de Lot assurée : Moab et Ammon

#### Gn 19,29-30

29 Et il advint lorsque Dieu détruisit<sup>473</sup> les villes du District, il se souvint d'Abraham, il retira Lot du milieu de la destruction quand il renversa les villes dans lesquelles Lot habitait. 30 Lot monta de Tsoar et il habita dans la montagne, ses deux filles avec lui, car il craignait d'habiter Tsoar. Il s'installa dans une grotte, lui et ses deux filles avec lui.<sup>474</sup>

Le verset 29 est une reprise de l'épisode de la destruction de Sodome en 19,23-28. Après la destruction de Sodome, le récit justifie le salut de Lot en raison de son lien familial avec Abraham : « il se souvint d'Abraham », וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־אֲבִרָהָם. Il y a une manière positive de présenter Lot bénéficiant de la protection de Yhwh par Abraham. Le verset 30 prend la suite de Gn 19,15-22 et de la demande de Lot de trouver refuge à Tsoar. Ce verset est aussi en tension avec cette demande, puisque Lot « craignait d'habiter Tsoar », כִּי יִרָא לְשִׁבְתָּ בְּצוּעָר. Le verset insiste deux fois sur la proximité de Lot et de ses filles : « ses deux filles avec lui », וְשְׁתֵּי בָנָתָיו עִמּוֹ, et sur la séparation d'avec le reste du pays. Un isolement qui distingue Lot de

---

A Reading of Genesis 18–19 », dans David J. A. Clines / Stephen E. Fowl / Stanley E. Porter (éds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, JSOT.S 87, Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 85-101.

<sup>471</sup> Il convient de distinguer les mentions de Moab et d'Ammon. Pour ce dernier, les évocations sont rares au-delà de Gn 19,38 : Nb 21,24 ; Dt 2,19.37 ; 3,11.16 ; Jos 12,2 ; 13,10.25. Les mentions de Moab peu fréquentes jusqu'en Nb 21–36 : Gn 19,37 ; 36,35 ; Ex 15,15 et puis Dt 1,5 ; 2,8-9.18 ; 28,69 ; 32,49 ; 34,1.5-8 ; Jos 13,32 et 24,9.

<sup>472</sup> Pour une structure comparable, Loader, *A Tale of Two Cities*, p. 44-45.

A : 30, itinerary

B : 31-35, the daughters and their father

C : 36-38, consequences and pregnancies

<sup>473</sup> Le Pentateuque Samaritain donne une forme hiphil בִּהְשָׁחִית de חָשַׁת dans un sens voisin.

<sup>474</sup> Nous suivons ici le Pentateuque Samaritain, la LXX et plusieurs manuscrits latins.

l'humanité déchue de Sodome et Gomorrhe.<sup>475</sup> Cette distinction de la parenté d'Abraham d'avec le reste de l'humanité place Lot dans une situation d'insécurité nouvelle, puisqu'il a peur et habite une « grotte », *מַעְרָה*, lieu de refuge.<sup>476</sup> Ce lieu contraste avec l'endroit choisi par Lot lorsqu'il se sépare d'Abram : Sodome y est un jardin d'Eden comparable à l'Égypte, Gn 13,10. La précarité de Lot est de nouveau soulignée par sa fille aînée aux vv.31-35.

### Gn 19,31-35

31 Alors la première-née dit à la plus jeune : « Notre père est vieux, et il n'y a pas d'homme dans le pays pour venir sur nous selon la règle de toute la terre. 32 Viens<sup>477</sup>, que nous fassions boire du vin à notre père et que nous couchions avec lui, et que nous fassions vivre de notre père une semence. 33 Elles firent donc boire du vin à leur père cette nuit-là ; et la première-née coucha avec son père : il ne sut pas quand elle se coucha et quand elle se leva. 34 Et il arriva, le lendemain, la première-née dit à la plus jeune : « Ainsi j'ai couché hier avec mon père<sup>478</sup> ; que nous lui fassions boire du vin encore la nuit, ainsi va et couche avec lui, et que nous fassions vivre de notre père une semence. 35 Elles firent boire cette nuit là encore du vin à leur père, et la plus jeune se leva et elle coucha avec lui : il ne sut pas quand elle se coucha et quand elle se leva.

L'initiative de l'aînée souligne la précarité de la position de la famille de Lot, une situation comparable à celle d'Abraham qui lui aussi est « vieux », Gn 18,12-13, et Lot est de nouveau sans femme comme en Gn 11,27-32.<sup>479</sup> Pour Lot et ses filles il s'agit d'un nouveau commencement, puisque l'aînée assure qu'il n'y a pas d'hommes dans le pays « pour venir “sur” elles », *לְבוֹא עָלֵינוּ*, « selon la règle de toute la terre »<sup>480</sup>, *כְּדֶרֶךְ כָּל-הָאָרֶץ*. L'usage du verbe « venir sur », *בוֹא עַל*, dans le sens d'une relation conjugale se trouve seulement dans la loi de Dt 25,5.<sup>481</sup> La proposition de la sœur aînée

<sup>475</sup> Les liens entre l'histoire du déluge et celle de Sodome et Gomorrhe sont frappants, Carr, *Reading the Fractures*, p. 190 : sur la perversion sexuelle, Gn 19,4-11 et 6,1-4 ; sur le choix du juste, Gn 19,1-11.19 et 6,5-8 ; une annonce de la destruction, Gn 19,12-13 et 7,1-4 ; le commandement pour échapper à la destruction, Gn 19,14 et 7,5 ; le salut du juste, de sa femme et de ses enfants, Gn 19,15-23 et 7,7 (19,24-25 et 7,10.12).

<sup>476</sup> Cf. 1R 18,4.13. Le terme désigne la future tombe patriarcale, Gn 49,30 ; 50,13.

<sup>477</sup> Il convient de lire avec le Pentateuque Samaritain : *לָבִי*.

<sup>478</sup> La LXX donne la leçon « notre père ».

<sup>479</sup> L'initiative de l'aînée est en quelque sort la reprise inversée de la situation dans laquelle Lot était prêt à livrer ses filles aux Sodomites, Gn 19,6-8.

<sup>480</sup> L'expression « selon la règle » se trouve en Nb 11,31 pour dire la quantité d'un jour ou pour dire la conduite qui permet à Dieu d'exercer son jugement, Jr 17,10 ; Ez 7,3-9.

<sup>481</sup> Il s'agit encore d'un inceste à l'envers qui répond à la proposition de Lot de livrer ses filles pour protéger ses hôtes. Les filles manipulent à leur tour leur père, Sutskov, « Lot and His Daughters (Gen 19:30-38) », p. 1-11 ; Römer, « Quand les dieux rendent

serait une façon de tenir compte de la loi du lévirat obligeant le beau-frère à « venir sur » la femme de son frère mort afin de lui donner une continuité. L'histoire indique une impossibilité d'assurer une descendance à Lot en raison de l'absence d'hommes dans le pays. Une telle situation est comparable à la situation de Juda, Gn 38,1-14, dans laquelle Juda n'a pas de descendance par ses enfants.<sup>482</sup> Le stratagème mis en place par Tamar, sa belle fille, offre des similitudes à celui des filles de Lot dans la mesure où l'un et l'autre ne connaissent pas les femmes avec lesquelles ils couchent. Dans les deux cas, ces femmes sont devant une impossibilité d'accomplir la règle.<sup>483</sup>

L'ivresse de Lot est également comparable à celle de Noé, Gn 9,18-28, épisode où Noé, comme Lot, est confronté à la génération de ses enfants. Les deux histoires ont leur point commun dans le fait qu'elles se déroulent après l'éradication de l'humanité pour Noé et après la ruine de Sodome pour Lot ; elles mettent en scène l'une et l'autre un père aux prises avec ses enfants.<sup>484</sup> Dans cette situation, le récit de Gn 19 permet au lecteur de s'abstenir de tout jugement moral sur l'acte des filles en insistant à deux reprises sur leur intention : donner la vie en assurant une descendance à leur père<sup>485</sup>, et donc à la parenté d'Abraham : « que nous fassions vivre de notre père une semence », וְנַחֲיָהּ מֵאַבְרָהָם וְרָעָה.<sup>486</sup> Il y a une double insistance narrative sur le fait que Lot fut manipulé et resté inconscient : « il ne sut pas quand elle se coucha et quand elle se leva », וְלֹא יָדָע בְּשֹׁכְבָהּ וּבִקְוִמָהּ. S'agit-il d'indiquer son innocence ou bien cela fait-il de Lot un personnage idiot ?<sup>487</sup> Quoiqu'il en soit, le fait que Lot ne sache pas qu'il est le père des enfants à naître de ses filles, le place dans une situation distincte des gens de Sodome qui agissent consciemment et de manière méchante. Il y a là

---

visite aux hommes (Gn 18–19) », dans Prescendi / Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, p. 625-626.

<sup>482</sup> Jackson, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters », p. 29-46, propose une intéressante comparaison des tricheries matiarcales qui offrent nombre de similitudes.

<sup>483</sup> Le stratagème de Tamar comme celui des filles de Lot est un dépassement exceptionnel de la morale.

<sup>484</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 191 ; Embry, « The 'Naked Narrative' from Noah to Leviticus », p. 417-433, l'auteure voit dans le récit de Gn 9,22-24 et Gn 19,30-38 le soubassement mythologique qui légitime la loi lévitique contre le voyeurisme de la nudité.

<sup>485</sup> Au contraire, Gerhard von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 227 : « Sans doute, le récit contient-il un jugement sévère sur l'inceste de la maison de Lot... ». Un résumé des positions divergentes des commentateurs, Loader, *A Tale of Two Cities*, p. 45-46 ; Sutskever, « Lot and His Daughters (Gen 19:30–38) », p. 1-11, cet auteur pense par ailleurs que narrativement et linguistiquement ce récit porte une vision négative et blâmable du viol des filles.

<sup>486</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 191 : « Such contrasts make clear that whatever Lot gets, it is by virtue of his connexion to Abraham. »

<sup>487</sup> Jackson, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters », p. 50, y voit la marque de l'imbécillité de Lot et développe l'idée d'une ironie dans la manipulation du patriarche par ses filles.

une façon moins négative de considérer Lot en tant qu'ancêtre de peuples liés à Abraham.

*Gn 19,36-38*

36 Et les deux filles de Lot devinrent enceintes de leur père. 37 La première née enfanta un fils, et elle appela du nom de Moab : c'est le père de Moab — jusqu'à ce jour.<sup>488</sup> 38 La plus jeune enfanta aussi un fils, et elle appela du nom de Ben-Ammi : c'est le père des Ammonites — jusqu'à ce jour.<sup>489</sup>

L'épisode s'achève par une narration étiologique dans laquelle est particulièrement mis en évidence le lien avec le père (מֹאָב) et la parenté (עַמִּי), d'autant que les deux filles sont anonymes.<sup>490</sup> Par delà la morale commune, il est donc une nécessité qui place les deux filles de Lot au rang de matriarches, elles donnent naissance à des peuples en raison de leur parenté avec Abraham.<sup>491</sup>

Quelle est en définitive l'intention de cette histoire ? S'agit-il de dévaloriser la descendance de Lot en la faisant naître de l'ivresse de leur ancêtre et de l'inceste avec ses filles pour la distinguer fortement de la descendance d'Abraham ? S'agit-il de souligner que Lot bénéficie d'une continuité grâce à Abraham et grâce (ou malgré) la tromperie de ses filles, pour un nouveau commencement où Lot et les siens sont distingués de la méchanceté des gens de Sodome ?<sup>492</sup> Ainsi, après la destruction de Sodome et Gomorrhe, territoire choisi par Lot, sa continuité en tant que famille d'Abraham est désormais assurée en dehors de Canaan, à la fois dans un autre territoire et par d'autres peuples. En soulignant les liens matrimoniaux qui unissent Israël et ses voisins par leur ascendance, en montrant que ces deux pères fondateurs n'ont rien à voir avec la population perverse de Sodome, le passage offre une représentation légitime de l'origine des peuples de Moab et

<sup>488</sup> La LXX joue sur la racine מֹאָב et donne la leçon : « Moab, disant “de mon père”. Lui est le père des Moabites », Μωαβ λέγουσα ἐκ τοῦ πατρός μου· οὗτος πατήρ Μωαβιτῶν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. Sur les noms propres dans la LXX, Robert J. V. Hiebert, « Textual and Translation Issues in Greek Genesis », dans Evans / Lohr / Petersen, *The Book of Genesis*, p. 419-424.

<sup>489</sup> La LXX donne ici aussi : « Ammon, fils de ma parenté/frère, lui est le père des Ammonites », Αμμων υἱὸς τοῦ γένους μου· οὗτος πατήρ Αμμωνιτῶν. Sur l'étymologie de Moab avec מֹאָב, et celle de Ammon avec le mot ancien de frère, אֱמִי, Gerhard von Rad, *Genesis*, 10<sup>ème</sup> éd., London, SCM Press, Old Testament Library, 1996, p. 226. De même la *Vetus Latina* « Ammon », David L. Everson, « The *Vetus Latina* and the Vulgate of the Book of Genesis », dans Evans / Lohr / Petersen, *The Book of Genesis*, p. 524.

<sup>490</sup> Sur ce point, Sutskov, « Lot and His Daughters (Gen 19,30-38) », p. 8-9.

<sup>491</sup> Jackson, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters », p. 60 ss, les appelle les « matriarches tricheuses ».

<sup>492</sup> L'exégèse ancienne jetait un regard plus bienveillant à l'encontre des filles de Lot, Westermann, *Genesis 12-36*, p. 297, 311-312.

d'Ammon. C'est pourquoi la neutralité (sans jugement) de la narration laisse l'interprétation ultérieure ouverte : la descendance de Lot sera condamnée et rejetée selon Dt 23,4, mais elle sera aussi reconnue, comme nous le verrons en Dt 2,9-23.<sup>493</sup>

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 19,29-38*

Gn 19,29-38 parachève l'histoire de la destruction tout en introduisant une thématique nouvelle sur la continuité de la famille de Lot.<sup>494</sup> J. Astruc voyait déjà dans cette finale un document à part transmis par le père de Moïse, et que ce dernier a utilisé dans l'écriture de son mémoire<sup>495</sup>. Aujourd'hui, Gn 19,29 est attribué à P en tant que résumé sacerdotal de l'histoire de Sodome. Le vocabulaire utilisé est comparable à celui de Gn 8,1 dans lequel « Dieu se souvint de Noé », comme il « se souvint d'Abraham, il retira Lot », וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט.<sup>496</sup> La suite du texte de Gn 19,30-38 s'articule bien avec ce verset pour le compléter ou le poursuivre. Gn 19,30-38 est attribué à un matériau littéraire non P par plusieurs auteurs.<sup>497</sup> Une telle hypothèse se fonde sur les liens entre l'histoire du déluge et l'histoire de Sodome et Gomorrhe, liens qui reposent à la fois sur l'utilisation d'un vocabulaire comparable et qui seraient la marque d'une appropriation de vieilles traditions du Proche-Orient ancien.<sup>498</sup> Dans ce bref épisode, la continuité de Lot fait partie de la protohistoire de la Genèse avant que cette dernière ne soit liée au document sacerdotal. Un des buts de cette histoire est de situer Lot dans une relation quelque peu dialectique avec Abraham. En effet, Lot est dans la continuité d'Abraham en accueillant les messagers de Dieu en Gn 19,1-3 et en même temps il est présenté en contraste avec lui en Gn 13,1-12 en choisissant le territoire du District, et ici en Gn 19,30-38, au-delà de la morale, avec une descendance issue de la nécessité vitale de donner vie, grâce à l'ivresse et à l'inceste inversé. Il y a là une façon de différencier la lignée directe d'Abraham de la lignée indirecte d'Abraham par Lot.<sup>499</sup> Dès lors, il est

<sup>493</sup> Jackson, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters », p. 66, conclut son travail avec cette même ouverture interprétative. Une positivité que prolonge le livre de Ruth, Römer, « Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18-19) », dans Prescendi / Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, p. 626.

<sup>494</sup> Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p. 12, considèrent Gn 19 comme une tradition à l'origine préexilique.

<sup>495</sup> Jean-Louis Ska, « The Study of the Book of Genesis: The Beginning of Critical Reading », dans Evans / Lohr / Petersen (éds.), *The Book of Genesis*, p. 18.

<sup>496</sup> Cf. aussi Ex 2,24 ; 6,5, Carr, *Reading the Fractures*, p. 101.

<sup>497</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 191 ; Blum, *Vätergeschichte*, p. 280-281.

<sup>498</sup> Claus Westermann, *Genesis 1-11. A Commentary*, Minneapolis – London, Augsburg – SPCK, 1984, p. 536-546.

<sup>499</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 191 n. 27, estime malgré tout que Lot est présenté dans un contraste négatif à Abraham : « throughout as a negative contrast to Abraham ».

compréhensible que les territoires sur lesquels vivent Moab et Ammon soient à la fois légitimés, et à la fois le sujet d'interprétations contrastées.<sup>500</sup>

### 3.1.2. *Moab, lieu de bénédiction pour Israël : Nb 22–24*

Le récit bien connu de Balaam en Nb 22–24 fait suite au récit de Nb 21,21–31 qui raconte la conquête de Moïse du territoire allant de l'Arnôn au Yabboq. Il semble en être un long développement qui permet de déployer une tradition singulière d'un voyant étranger favorable à Israël en Moab. Nb 22–24 est un ensemble complexe du point de vue de son histoire littéraire.<sup>501</sup> Sans proposer une étude exhaustive de ces chapitres<sup>502</sup>, l'analyse suivante s'attache à décrire son cadre narratif, ses lieux, le don des oracles et les réactions du roi de Moab. L'étude tente d'éclairer la manière dont le nom du territoire de Moab est utilisé dans ce récit et quelle représentation en véhicule l'histoire de Balaam.

#### *Nb 22,1–6 : le cadre narratif*

1 Les Israélites levèrent le camp et campèrent dans les plaines arides de Moab, au-delà du Jourdain, à la hauteur de Jéricho. 2 Balaq, fils de Tsippor, vit tout ce qu'Israël avait fait aux Amorites. 3 Moab eut très peur<sup>503</sup> devant le peuple, tant il était nombreux ; Moab est en horreur devant les fils d'Israël. 4 Moab dit aux anciens de Madiân : Maintenant cette assemblée<sup>504</sup> broute<sup>505</sup> tout ce qui nous entoure, comme le bœuf broute l'herbe des champs. Balaq, fils de Tsippor, était roi de Moab en ce temps-là. 5 Il envoya des messagers à Balaam, fils de Béor vers Pétor<sup>506</sup> sur le fleuve du pays des Fils d'Ammon<sup>507</sup>, pour l'appeler : « voici un peuple qui est sorti

<sup>500</sup> Cf. infra, les études de Dt 2 et 3 et le chapitre consacré à Israël et ses voisins.

<sup>501</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 389.

<sup>502</sup> Cela dépasse le cadre de notre étude. Pour une vue d'ensemble de ces chapitres, Clinton J. Moyer, « Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22–24) », *JSOT* 37/2 (2012), p. 167-183 ; Olson, *Numbers*, p. 140-151 ; Hedwige Rouillard-Bonraisin, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les 'oracles'*, EtB.NS 4, Paris, Gabalda, 1985 ; Benedict Schöning, *Drei Dinge sind es, die mir zu wunderbar sind, und vier, die ich nicht begreife. Bileams Segen über Israel (Num 21,41–24,25)*, BThSt 132, Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Theologie, 2013.

<sup>503</sup> Le verbe נִיר pour dire la peur est rare, 1S 18,15 ; Ps 22,24.

<sup>504</sup> Avec le Pentateuque Samaritain, la LXX, la Peshitta et la Vulgate, il faut ajouter : הָוֶהָ.

<sup>505</sup> Il convient de suivre ici le Pentateuque samaritain qui a le singulier : יֶלֶח.

<sup>506</sup> L'usage de ce nom est unique. S'agit-il d'un nom de lieu : « à Péthor » (NBS/TOB) ou d'un nom propre ? La leçon de la LXX : « fils de Béor, le Pétorite », υἱὸν Βεωρ Φαθουρα.

<sup>507</sup> La difficulté textuelle concerne ici la désignation du fleuve ou du pays, בְּנֵי עַמּוֹן. La LXX donne « sur le fleuve du pays », ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ γῆς. Quelques manuscrits du Pentateuque Samaritain et de la Peshitta ont « fils d'Ammon », ce qui correspond mieux à Gn 23,7. La BHS propose le pays d' 'Amau entre Alep et Carchémish.

d'Égypte, et voici<sup>508</sup> il occupe la source du pays et il habite à l'opposé de moi<sup>509</sup>. 6 Maintenant viens donc, maudis pour moi ce peuple, car il est plus fort que moi<sup>510</sup> : peut-être ainsi pourrai-je le frapper et je le chasserai du pays ; car je sais que celui que tu bénis est béni, et que celui que tu maudis est maudit<sup>511</sup>.

L'histoire se déroule au moment où les Israélites sont au pays de Moab et veulent s'y installer. Le récit décrit l'entrée en Moab de la même manière que l'entrée en Canaan avec une expression stéréotypée : « dans les plaines arides de Moab, au-delà du Jourdain, à Jéricho ». <sup>512</sup> Nb 22,1 introduit pour la première fois le motif de « l'au-delà du Jourdain », offrant au lecteur un déplacement hors de Canaan pour y entendre un point de vue « extérieur » sur Israël et son Dieu. <sup>513</sup>

Le récit commence avec le constat du roi moabite de l'action israélite contre les Amorites. L'expression « Balaq... vit tout ce qu'Israël avait fait », <sup>514</sup> וַיֵּרָא בָלָק... אֵת כָּל-אֲשֶׁר-עָשָׂה יִשְׂרָאֵל, reprend une formule bien connue selon laquelle Israël, Moïse, et bien d'autres « voient ce que Yhwh a fait ». <sup>514</sup> Ce constat prend déjà la forme d'une reconnaissance. La mention des Amorites se réfère ici essentiellement à celles du livre des Nombres qui situe le peuple amorite en Transjordanie, Nb 13,29. Le point de départ de l'intrigue est la peur devant l'avancée des Israélites sortis d'Égypte, leurs victoires sur les Cananéens, et sur les royaumes de Sihôn et Og, Nb 21,1-3. 21-35<sup>515</sup>, ainsi que devant leur nombre<sup>516</sup>. La disqualification de « Moab qui est en horreur devant les fils d'Israël », וַיִּקְרַן מוֹאָב מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, comparable à celle des Égyptiens d'Ex 1,12, n'est guère au centre de la narration : elle semble décalée au regard de la tonalité générale du récit. <sup>517</sup>

<sup>508</sup> Avec de nombreux manuscrits il convient de rétablir : « et voici », וַיֵּרָא.

<sup>509</sup> La LXX donne : « il couvre la surface du pays et celui-ci campe en me possédant », κατεκάλυψεν τὴν ὅψιν τῆς γῆς καὶ οὗτος ἐγκάθηται ἐχόμενός μου.

<sup>510</sup> En suivant la LXX, il est possible de lire : « il est plus fort que nous, peut-être pourrai-je les frapper », ὅτι ἰσχύει οὗτος ἢ ἡμεῖς· ἐὰν δυνώμεθα πατάξαι ἐξ αὐτῶν.

<sup>511</sup> Le Pentateuque samaritain utilise pour « maudire » le verbe אָרַר.

<sup>512</sup> Nb 36,13 ; Dt 34,1. L'expression se retrouve littéralement en Jos 13,32.

<sup>513</sup> Nb 22,1 contient la première mention « au-delà du Jourdain ». Fréquente dans les Nombres, Nb 26,63 ; 31,12, la ligne du Jourdain fait l'objet d'un récit singulier en Nb 32 ; la formule se retrouve en Nb 34,15, et en Jos 13,32 ; 14,3 ; 17,5 ; 18,7 ; 20,8. Pour ce qui est de la formule « au-delà du Jourdain, à la hauteur de Jéricho », Nb 22,1 ; 34,15 ; Jos 13,32 ; 20,8 et 1Ch 6,63.

<sup>514</sup> Gn 39,3 ; Ex 6,1 ; 14,31 ; 18,14 ; 19,4 ; Dt 4,3 ; Jos 23,3...

<sup>515</sup> Og et Sihôn sont rois amorites selon Nb 21.

<sup>516</sup> Olson, *Numbers*, p. 141.

<sup>517</sup> Les Égyptiens sont aussi « en horreur devant les fils d'Israël ». Cette disqualification unique n'est plus mentionnée dans la suite de Nb 22–24. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 395–396 : Nb 22,3b est un ajout tardif attribué à la rédaction pentateuchale, ainsi que 4a. On retrouve cette image négative dans le 4<sup>ème</sup> oracle, cf. infra, chapitre 7.

Dans le discours du roi moabite, la métaphore du « taureau qui broute l'herbe des champs », בִּלְחֹךְ הַשּׂוֹר אֶת יֶרֶק הַשָּׂדֶה, pour décrire la menace des Israélites n'a pourtant rien de guerrier ni de menaçant.<sup>518</sup> De plus, le roi décrit Israël comme une assemblée, קָהָל, et non comme une armée occupante. On peut se demander s'il n'y a pas ici un contraste ironique avec le récit précédent, Nb 21,21-31, qui présente la victoire militaire d'Israël sur les Amorites comme une guerre de libération. Alors que ce dernier récit décrivait l'occupation totale de Moab par les Amorites défaits par les Israélites, voici que Nb 22,1-6 présente la possibilité d'une cohabitation entre Moabites et Israélites que le roi de Moab refuse.

Le fait d'en appeler à Balaam implique de la part du roi de Moab (avec les anciens de Moab et de Madian<sup>519</sup>) une reconnaissance de la divinité tutélaire de Balaam ; or la divinité qui se révèle à lui et lui parle est Yhwh. Sans l'exposer explicitement, le Dieu des Moabites est donc aussi le Dieu d'Israël comme le laissent entendre les différentes scènes qui suivent. D'ailleurs, à la fin du chapitre, Nb 22,40 décrit un premier sacrifice offert par Balaq à une divinité dont le nom n'est pas précisé, ce sacrifice est néanmoins partagé avec Balaam et les dignitaires du pays. Cette discrète mention est une indication précieuse : Balaq est un adepte de la même divinité que celle que sert Balaam. Cette intention paradoxale se retrouve lors de la présentation d'Israël : le peuple d'Israël menaçant Moab fait allusion à la tradition de l'Exode. Ce peuple ne peut être délogé que par une intervention divine, car il est « plus fort que moi », בִּי־עָצוּם הוּא מִמֶּנִּי.<sup>520</sup> Les verbes utilisés pour envisager le retrait du pays d'Israël font également référence à la sortie d'Égypte.<sup>521</sup> Avec une certaine ironie, le récit a emprunté une typologie de l'Exode pour décrire l'espérance du roi de Moab d'être libéré d'Israël par la même divinité qui a fait sortir ce dernier d'Égypte. Enfin, la présentation de Balaam par Balaq en tant que figure de jugement : « car je sais que celui que tu bénis est béni, et que celui que tu maudis est maudit », כִּי יָדַעְתִּי אֶת אֲשֶׁר-תְּבָרֵךְ מְבָרֵךְ וְאֲשֶׁר-תָּאָר יֹאָר, est aussi une reconnaissance et une soumission au pouvoir prophétique. L'avenir de Moab se

<sup>518</sup> Derrière le verbe לָחַק il y a la connotation d'une action qui dévaste ou rend désert, 1R 18,38. Le terme est utilisé avec l'expression « lécher la poussière » pour désigner la soumission à Yhwh, Es 49,23 et Mi 7,17.

<sup>519</sup> Les quelques mentions de Madian dans ce passage sont des ajouts : Madian ne joue aucun rôle dans la suite. La fonction de ces mentions est de préparer le lecteur aux récits de Nb 25 qui condamne les Madianites, ce récit offre aussi une certaine porosité entre les mentions de Madian et de Moab, qui sont présentés comme alliés selon Olson, *Numbers*, p. 142, et infra, chapitre 7.

<sup>520</sup> Selon Ex 1,9, Pharaon se sent menacé par Israël qui peut devenir « grand et plus fort que nous », Achenbach, *Die Vollendung*, p. 395. Israël est souvent présenté dans la faiblesse devant des nations plus grandes et plus puissantes que lui, Nb 14,38 ; Dt 4,38 ; 7,1.

<sup>521</sup> Les verbes « frapper », נָכָה, Ex 12,12-13 et « chasser », גָּרַשׁ, Ex 11,1 ; 12,39, sont ceux de la sortie d'Égypte.



joue donc dans son rapport à Israël (et à Yhwh) par l'intermédiaire d'un voyant étranger qui occupe une fonction comparable à celle d'Abram.<sup>522</sup> Nb 22–24 introduit une réflexion sur le privilège d'Israël dans le cadre d'une théologie universaliste.<sup>523</sup> Bien que venant d'Aram, Balaam est pourtant un porte-parole de Yhwh, un voyant officiant au nom de Yhwh selon Nb 22,8.<sup>524</sup> Sa venue en Moab contrevient à la volonté divine que l'épisode de l'ânesse manifeste.<sup>525</sup> Cette histoire comique ironise sur la grandeur et la renommée de Balaam.<sup>526</sup> Dans toute cette histoire, Yhwh n'est pas une divinité nationale, mais déjà une divinité universelle reconnue par delà les frontières de Canaan, ce que manifeste l'identification induite par le récit entre Elohim et Yhwh, Nb 23,1-4.

Ce cadre narratif sert à déployer une histoire où le roi de Moab tente de s'opposer au passage d'Israël sur son territoire en invoquant la même divinité qu'il l'a fait entrer. Il convient de comprendre cette longue histoire tel un midrash de la tradition des traversées de Moab qui déploie une réflexion sur Yhwh et Israël et leurs relation aux autres peuples. L'histoire s'organise autour de trois moments :

<sup>522</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 396-397. Gn 12,1-3 : le lien ou non avec Abram décide de la malédiction et de la bénédiction de toute famille : Abram a un rôle comparable à la loi, Dt 28–29.

<sup>523</sup> Cf. les réflexions de Ulrike Sals, « The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22–24): Theology for the Diaspora in the Torah », *BibInt* 16/4 (2008), p. 315-335. Pour l'auteure, il s'agit de démontrer l'hégémonie de Yhwh, ce que Balaam comprend avec l'épisode de l'âne, mais non Balaq. Ce message monothéiste est expliqué à des Judéens grâce à des protagonistes non judéens et relève d'un travail de l'époque perse. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 398-402, remarque les liens avec Gn 20 : le passage présuppose le récit sacerdotal. Il s'agirait d'un travail de la rédaction hexateuchale.

<sup>524</sup> Les épisodes de Nb 22 attestent de l'accompagnement de Balaam par Yhwh. Le lecteur sait la volonté divine de bénir Israël et qu'il est inutile pour le voyant de se déplacer en Moab.

<sup>525</sup> La notion d'inversion fonctionne souvent comme clé interprétative : le monde du chaos est décrit comme l'inverse direct du monde idéal dans les textes mésopotamiens et l'épisode des ânesses, Paul Albertus Kruger, « A World Turned on Its Head in Ancient Near Eastern Prophetic Literature. A Powerful Strategy to Depict Chaotic Scenarios », *VT* 62/1 (2012), p. 58-76; dans le même sens, Milena Kirova, « Eyes Wide Open. A Case of Symbolic Reversal in the Biblical Narrative », *SJOT* 24/1 (2010), p. 85-98 ; Clinton J. Moyer, « Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22–24) », *JSOT* 37/2 (2012), p. 167-183, plaide pour le caractère non secondaire de cet épisode en Nb 22–24.

<sup>526</sup> Il faut y voir un épisode ajouté tardivement qui relève du même niveau rédactionnel que Nb 22,3b. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 403-405, remarque le contraste de cet épisode avec la manière positive dont la rédaction hexateuchale a présenté Balaam (voir aussi le lien avec 1R 22 et la légende de Michée, fils de Zimla), il s'agirait d'une correction provenant de la rédaction pentateuchale.

1. Acte cultuel sur une hauteur
2. Oracle de Balaam
3. Réaction de Balaq, roi de Moab et réponse de Balaam

*Actes culturels sur une hauteur*

Après l'arrivée de Balaam en pays de Moab, le roi Balaq fait monter le voyant sur une première hauteur. Insatisfait de la réponse de Balaam, Balaq tente d'infléchir la parole divine reçue par le voyant en lui proposant de se déplacer sur une autre hauteur pour un nouvel acte cultuel. Les déplacements ont pour objectif de modifier l'oracle positif sur Israël contre le souhait du roi moabite. Les Trois gestes culturels qui encadrent les oracles de Balaam<sup>527</sup> sont construits de manière comparable :

- Déplacement sur une hauteur
- Ordre de Balaam à Balaq de construire un autel et offrande de sacrifices
- Balaam consulte Yhwh ou Elohim. Intervention divine et paroles adressées à Balaam

1 <sup>er</sup> déplacement sur une hauteur	2 <sup>ème</sup> déplacement sur une hauteur	3 <sup>ème</sup> déplacement sur une hauteur
Nb 22,41 Au matin, Balaq prit Balaam et le fit monter à Bamoth-Baal, d'où il vit l'extrémité du peuple. 23,1 Balaam dit à Balaq : Bâtis-moi ici sept autels et prépare-moi ici sept taureaux et sept béliers. 2 Balaq fit ce que Balaam avait dit. Balaq et Balaam offrirent un taureau et un bélier en holocauste sur chaque autel. 3 Balaam dit à Balaq : Poste-toi près de ton holocauste, et je m'éloignerai ; peut-être le Seigneur viendra-t-il à ma rencontre ; alors je te dirai ce qu'il me montrera. Il s'éloigna sur une	Nb 23,13 Balaq lui dit : Viens avec moi, je te prie, en un autre lieu d'où tu les verras ; tu n'en verras que la fin de l'extrémité, tu n'en verras pas la totalité. De là, voue-le pour moi à la malédiction ! 14 Il le mena sur l'Aire des Guetteurs, au sommet du Pisga ; il bâtit sept autels et offrit un taureau et un bélier en holocauste sur chaque autel. 15 Balaam dit à Balaq : Poste-toi ici, près de ton holocauste ; moi, j'irai à la rencontre. 16 Le Seigneur vint à la rencontre de	Nb 23,27 Balaq dit à Balaam : Viens, je te prie, je te mènerai dans un autre lieu ; peut-être conviendra-t-il à Dieu que, de là, tu le voues pour moi à la malédiction ! 28 Balaq mena Balaam au sommet du Péor, qui domine la terre aride. 29 Balaam dit à Balaq : Bâtis-moi ici sept autels, et prépare-moi ici sept taureaux et sept béliers. 30 Balaq fit ce que Balaam avait dit ; il offrit un taureau et un bélier en holocauste sur chaque autel. 24,1 Balaam vit que cela était bon aux yeux de Yhwh de bénir Israël,

<sup>527</sup> Olson, *Numbers*, p. 145-147.

crête dénudée. 4 Dieu vint à la rencontre de Balaam, qui lui dit : J'ai disposé sept autels et j'ai offert un taureau et un bélier sur chaque autel. 5 Le Seigneur mit une parole dans la bouche de Balaam ; il lui dit : Retourne vers Balaq, et tu parleras ainsi. 6 Il retourna vers Balaq, qui était posté près de son holocauste avec tous les chefs de Moab.	Balaam ; il mit une parole dans sa bouche et il lui dit : Retourne vers Balaq, et tu parleras ainsi. 17 Il retourna vers Balaq, qui était posté près de son holocauste, avec les princes de Moab. Balaq lui dit : Qu'est-ce que le Seigneur a dit ?	Balaam n'alla pas, comme les autres fois, pour consulter les divinations : il se tourna du côté du désert. 2 Balaam leva les yeux et vit Israël campé tribu par tribu. Alors le souffle de Dieu fut sur lui. (NBS)
---	---	--

Les sacrifices se déroulent dans trois lieux. Le premier, Bamoth-Baal est difficile à identifier<sup>528</sup>, symboliquement un culte yahviste est rendu sur un haut lieu de Baal, manifestant que le culte de Yhwh rendu en Moab est universel. Le second lieu est l'Aire des Guetteurs au sommet du Pisga, ce lieu est déjà mentionné en Nb 21,20 au moment où Israël s'apprête à passer en Moab, le refus de Sihôn, et sa défaite, entraîne l'occupation de Moab par Israël.<sup>529</sup> L'allusion au mont Pisga anticipe la vision divine de Dt 34,1-3 d'où Moïse voit le pays promis de chaque côté du Jourdain : « du Galaad jusqu'à Dan... ».<sup>530</sup> Enfin, le troisième lieu est le sommet du Péor, ce toponyme est à mettre en lien avec le site de Péor de Nb 25.<sup>531</sup> Le lieu de l'infidélité suprême d'Israël est ici l'occasion d'une parole extrêmement positive sur Israël. Le voyant Balaam anticipe le parcours qui conduit Israël et Moïse du Peor au Pisga, de l'infidélité d'Israël à l'accomplissement de l'entrée en Canaan, de Nb 25 à Dt 34. Nb 25–Dt 34 est un ensemble littéraire dont l'un des principaux motifs est de préparer l'entrée d'Israël en Canaan. En anticipant cet ensemble, Nb 22–24 souligne combien Israël qui se trouve déjà en Moab est un peuple béni. C'est là l'une des intentions des déplacements de Balaam que de faire comprendre à la fois la grandeur d'Israël en Moab et la bénédiction divine qui le protège et l'accompagne quel que soit le territoire où il se trouve. Si, lors du premier déplacement,

<sup>528</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 407. Le lieu est mentionné en Jos 13,17.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 415. Le sommet du Pisga évoque également le personnage de Moïse et sa mort en Dt 3,27 et 34,1, une façon de rapprocher les deux personnages.

<sup>530</sup> Cet épisode présuppose Dt 34 et d'une certaine manière tire la leçon d'une bénédiction qui accompagne Israël bien au-delà de la Judée.

<sup>531</sup> Nb 25,5 ; Dt 3,29 ; 4,3.46 ; 34,6 ; Jos 13,20, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 418.

Balaq ne peut apercevoir que l'extrémité du peuple, le second déplacement permet de voir « la fin de l'extrémité » et non encore la totalité. Lors du troisième déplacement, Balaam voit Israël « demeurant dans ses tribus », שבין לשבטיו. L'expression dit la totalité d'Israël résidant en Moab. Avant l'entrée en Canaan, Nb 22–24 instille subtilement l'idée que Moab où tout Israël est béni est donc aussi un lieu habitable pour Israël, une terre promise en quelque sorte.

Si la stratégie de Balaq a échoué pour ce qui est de maudire Israël et de le chasser de son pays, la succession des gestes cultuels fait apparaître la docilité de Balaq soumis à Balaam.<sup>532</sup> Lors de la première rencontre, Balaam et Balaq offrent des sacrifices, mais seul Balaam dit avoir sacrifié à Yhwh.<sup>533</sup> Lors de la seconde gestuelle sacrificielle, il y a une ambiguïté entre Balaq et Balaam pour savoir qui sacrifie. Le troisième sacrifice montre que c'est Balaq qui construit les autels et sacrifie. Il y a une progression dans laquelle le roi moabite est et devient serviteur de Yhwh. La phrase qui suit peut-être comprise comme une approbation du sacrifice offert par Balaq : « Balaam vit que cela était bon aux yeux de Yhwh de bénir Israël », וַיֵּרָא בַלְעָם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְבָרֵךְ אֶת־יִשְׂרָאֵל, Nb 24,1. Il y a une action paradoxale entre le fait de sacrifier à la divinité pour lui demander de maudire. Quoiqu'il en soit, le lieu sacrificiel est le temps d'une intervention divine. Après le sacrifice, Yhwh rencontre Balaam pour lui accorder une parole à transmettre à Balaq. La troisième rencontre contient une marque forte : Balaam reçoit le « souffle de Dieu », וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים. Bénéficiant de l'esprit de Dieu, le récit reconnaît Balaam parmi les prophètes de Yhwh/Elohîm.<sup>534</sup> Malgré sa demande, le roi de Moab est paradoxalement une figure exemplaire qui accepte en définitive la parole du voyant, il accepte, malgré lui, que son pays soit aussi le lieu où Israël béni puisse s'installer.

### *Oracles de Balaam*

Les oracles de Balaam ont une forme poétique qui les distinguent et les met en valeur au sein de la narration des Nombres, ils ont la forme d'une sentence prophétique, מִשָּׁל.<sup>535</sup> Le déploiement des oracles permet de suivre la

<sup>532</sup> Le moment des sacrifices est le moment pendant lequel la venue de la divinité est attendue. Ces éléments rappellent fortement l'ordalie du Carmel en 1R 18. L'ordre de Balaam à Balaq de construire un autel et de préparer un holocauste rappelle l'autorité d'Élie dans l'ordalie du mont Carmel en 1R 18. L'opposition entre Balaam et Balaq est construite sur le modèle de l'opposition entre Elie et Achab.

<sup>533</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 407, rapproche ce sacrifice de 1S 9,19-25.

<sup>534</sup> Olson, *Numbers*, p. 146, parle de « true prophet » ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 419, comprend cette mention comme « Ausdruck der Steigerung ». Cette qualification fait de Balaam un personnage comparable aux juges, libérateurs d'Israël.

<sup>535</sup> La forme de sentences prophétiques *mashal* se rencontre en Es 14,4 ; Mi 2,4 ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 410.

progression de la parole de Balaam, et d'évaluer la manière dont le récit interprète les relations entre les Moabites et les Israélites.<sup>536</sup>

1 <sup>ère</sup> bénédiction	2 <sup>ème</sup> bénédiction	3 <sup>ème</sup> bénédiction
<p>23,5 Le Seigneur mit une parole dans la bouche de Balaam ; il lui dit : Retourne vers Balaq, et tu parleras ainsi. 6 Il retourna vers Balaq, qui était posté près de son holocauste avec tous les chefs de Moab. 7 Balaam prononça son poème : Balaq m'a fait venir d'Aram, le roi de Moab m'a fait venir des montagnes de l'est. Va, maudis Jacob pour moi ! Va, répands la fureur contre Israël ! 8 Comment vouerais-je à la malédiction celui que Dieu n'a pas voué à la malédiction ? Comment répandrais-je la fureur quand le Seigneur n'est pas en fureur ? 9 Je le vois du sommet des rochers, je le contemple depuis les collines : c'est un peuple qui a sa demeure à part, et qui n'est pas compté parmi les nations. 10 Qui peut compter la poussière de Jacob et dire le nombre des nuées d'Israël ? Que</p>	<p>23,18 Lève-toi, Balaq, écoute ! Prête l'oreille à ce que je dis, fils de Tsippor ! 19 Dieu n'est pas un homme pour mentir, il n'est pas un être humain pour avoir du regret. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? Ce qu'il a déclaré, ne le réalisera-t-il pas ? 20 J'ai pris la bénédiction : il a béni, je ne révoquerai pas son arrêt. 21 Il n'aperçoit pas de mal en Jacob, il ne voit pas d'oppression en Israël ; le Seigneur, son Dieu, est avec lui ; l'acclamation royale retentit chez lui. 22 Dieu le fait sortir d'Égypte, il est pour eux comme les cornes de l'aurochs. 23 Il n'y a pas de divination en Jacob, ni de magie en Israël ; en son temps, il sera dit à Jacob et à Israël quelle est l'action de Dieu. 24 C'est un peuple qui se lève comme une lionne, il se dresse comme un lion ;</p>	<p>24,3 Il prononça son poème : Déclaration de Balaam, fils de Béor, déclaration de l'homme qui a l'œil clairvoyant, 4 déclaration de celui qui entend les paroles de Dieu, de celui qui voit la vision du Puissant, de celui qui tombe à terre et dont les yeux s'ouvrent. 5 Qu'elles sont belles, tes tentes, Jacob, tes demeures, Israël ! 6 Elles s'étendent comme des oueds, comme des jardins près d'un fleuve, comme des aloès que le Seigneur a plantés, comme des cèdres le long des eaux. 7 L'eau coule de ses seaux, sa semence est fécondée par de grandes eaux. Son roi s'élève au-dessus d'Agag, et son royaume devient puissant. 8 Dieu le fait sortir d'Égypte, il est pour lui comme les cornes de l'aurochs. Il dévore les nations de ses adversaires, il brise leurs os, il</p>

<sup>536</sup> Pour un regard d'ensemble, Olson, *Numbers*, p. 145-147. Le 4<sup>ème</sup> oracle de Balaam est d'une autre tonalité. Tout en reprenant la terminologie de la 3<sup>ème</sup> bénédiction, le propos de ce 4<sup>ème</sup> discours est d'annoncer le malheur sur Moab, Edom et les ennemis d'Israël. Une telle thématique fait contraste avec les autres oracles qui sont avant tout des oracles de bonheur pour Israël, cf. infra, le chapitre 7.

je meure de la mort des gens droits, que ma fin soit semblable à la leur !	il ne se couche pas avant d'avoir dévoré sa proie et bu le sang de ses victimes.	les crible de ses flèches. 9 Il s'accroupit, il se couche comme un lion, comme une lionne : qui le fera lever ? Béni soit quiconque te bénira, maudit soit quiconque te maudira ! (NBS)
--	--	--

Le premier oracle (23,5-10) est dans la continuité de Nb 22. Il reprend l'impossibilité pour le voyant de maudire un peuple que la divinité ne maudit pas et contre laquelle il n'est pas indigné de colère.<sup>537</sup> La qualification d'Israël par Balaam met en avant la singularité de ce peuple avec les formules : « un peuple qui demeure seul et qui, parmi les nations, ne peut être dénombré », « *הָרְעָם לְבָדָד יִשְׁכֵּן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב* », 23,9. De telles formules présupposent la théologie de l'élection, Dt 7,6 et Ex 19,5, et l'histoire de la promesse patriarcale, Gn 13,6.<sup>538</sup> Une singularité à laquelle adhère le voyant qui s'identifie à ce peuple au point de vouloir finir comme eux en tant que « juste »<sup>539</sup>, Israël est qualifié par le terme « droit, juste », *יֶשֶׁרִים*. Le voyant justifie sa désobéissance à l'égard de la demande du roi de Moab par la qualité singulière et divine d'Israël.<sup>540</sup>

Le second oracle (23,18-24) commence par rappeler au roi la nature du Dieu El, la, qui accompagne Israël, une divinité dont l'oracle affirme la singularité et l'altérité par rapport à l'humain.<sup>541</sup> L'insistance sur la différenciation entre le divin et l'humain laisse entrevoir que la théologie de l'histoire de Balaam est déjà empreinte d'une théologie de l'unicité et d'altérité transcendante en raison de ses liens avec le second Esaïe.<sup>542</sup> Par la suite, l'oracle développe la pensée selon laquelle la bénédiction divine est liée au comportement remarquable d'Israël. Israël est un peuple d'où le mal et l'oppression sont absents, justement parce que Yhwh y est roi, il y a ici une expression théocratique qui témoigne d'une conception tardive de la gouvernance.<sup>543</sup> Dieu y est encore présenté comme celui qui fait sortir

<sup>537</sup> Les deux verbes utilisés ici sont *אָרַר* et *זָעַם* « maudire et être indigné ».

<sup>538</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 411, met en lumière les parallèles entre Nb 23,9b, Dt 33,28a et Mi 7,14a.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 411-412, l'auteur insiste en particulier sur les liens avec le Ps 49.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 414, Achenbach pense que la couche principale de l'histoire de Balaam est « eine Réécriture eines alteren Stoffes durch den Hexateuch Redaktor ».

<sup>541</sup> Une divinité qui ne ment pas et qui réalise ce qu'elle dit, Es 31,3a. Et Os 11,9 dans lequel Yhwh se présente ainsi : « car je suis Dieu (El) et non pas homme ».

<sup>542</sup> La comparaison du divin et de l'humain fait penser à Jb 9,32 et au second Esaïe, Es 41,22.26 ; 43,9.12, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 415-416.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 416, Achenbach voit au v.2 un complément rédactionnel.

d'Égypte ; la métaphore taurine « cornes d'aurochs », qualifiant tout Israël, est empruntée à la présentation d'Ephraïm en Dt 33,17. Ephraïm sert de modèle pour dire le lien étroit entre Dieu et Israël comme force de frappe contre les nations, la même image se trouve Nb 24,8a.<sup>544</sup> L'Israël que décrit Balaam est aussi celui qui suit la législation deutéronomique en s'abstenant de toute pratique divinatoire et magique à la différence des nations, Dt 18,14.<sup>545</sup> Enfin, l'usage de la métaphore léonine avec les deux termes, « lionne » לִבְיָהּ et « lion » לִיָּהּ, rappelle les bénédictions d'Israël en Gn 39,9 et Dt 33,30 où le symbole animalier sert pour Juda et Gad.<sup>546</sup> Cependant, l'usage de l'image d'un animal qui s'abreuve de sang renvoie plus précisément à Dt 32,42-43 et au rôle de la justice liée à la toute puissance universelle de Yhwh, c'est pourquoi les nations peuvent acclamer son peuple. En combinant plusieurs métaphores pour donner une image divine d'Israël, ce second oracle est un complément explicatif sur les raisons de la bénédiction d'Israël, et sur son statut premier au regard des autres peuples.

Le troisième oracle (24,3-9) prend place après que Balaam a vu Israël et ses tribus. L'oracle commence par la légitimation du voyant qui se présente comme le porte-parole de « El », et le visionnaire du « Puissant », ydv. Ces mentions présupposent les histoires patriarcales de Gn 17,1 ; 33,20 ; 35,11 ; 49,25.<sup>547</sup> L'insistance sur la clairvoyance de Balaam présuppose également la tradition prophétique, elle met en évidence la « vision » de Balaam, hzjm, terme que l'on trouve en Gn 15,1 et Ez 13,7. Balaam fait l'éloge de Jacob en usant de métaphores paysagères liées à l'abondance de l'eau : la vision de Balaam est édénique, puis dynastique et guerrière.<sup>548</sup> La fécondité quasi paradisiaque est signe de l'accompagnement divin qui fait d'Israël une puissance comparée à un lion que personne ne dérange.<sup>549</sup> L'allusion à la lutte contre l'ennemi héréditaire, Amaleq et son roi Agag, présuppose les traditions de Samuel 1S 15,2-3.8 et Dt 25,17.<sup>550</sup> Le troisième oracle se ter-

<sup>544</sup> L'expression « cornes d'aurochs » propre au livre des Nombres, est évoquée en Dt 33,12 et Ps 22,22 avec le terme קַרְנֵי. Il exprime la délivrance : dans de nombreux sceaux, le taureau domine le lion comme signe de la victoire de la saison humide sur la saison sèche, Othmar Keel / Christoph Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Cerf, 2001, p. 148-149 ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 416-417.

<sup>545</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 417, interprète le v.21 comme une addition de la rédaction pentateuchale.

<sup>546</sup> En Gn 49,9, la figure du « lion » est appliquée à Juda. L'image du lion, aybl, sert en Dt 32,20 à qualifier Gad dont le rôle est mis en valeur en Nb 32 : Achenbach, *Die Vollendung*, p. 417.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 420, Achenbach y voit une façon de minorer les oracles de Balaam par rapport aux paroles de Moïse.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>549</sup> La métaphore du lion est ici comparable à Gn 49,9 : « qui le fera se lever ? ».

<sup>550</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 421. La prophétie du voyant Balaam, voyant étranger, est ainsi intégrée dans la Torah mosaïque.

mine par une allusion à Gn 12,3. Cette prééminence d'Israël s'achève par la promesse qu'Israël est bien une figure de jugement : la relation à Israël détermine la bénédiction et la malédiction comme celle d'Abraham. Il y a une inclusion entre Gn 12,3 et Nb 24,9.

Les oracles de Balaam, positifs à l'encontre d'Israël, valorisent le lien privilégié avec Yhwh qui fait d'Israël une nation prééminente.<sup>551</sup> Au moment où Israël s'apprête à pénétrer en Canaan, cette histoire réitère et reformule la vocation internationale d'Israël. Au roi Balaq d'entendre ce message : il est étonnant de constater qu'à aucun moment le roi moabite ne s'oppose à Balaam, et ne prend d'initiative pour attaquer Israël. Cette histoire ne met donc pas l'accent sur l'inhospitalité du roi des Moabites, mais bien plus sur le retournement de son attitude qui se soumet au voyant Balaam, comme nous allons le voir. Paradoxalement, le territoire de Moab devient une terre bénie pour et par Israël, la destinée de Moab dépend donc d'Israël. Les oracles sont à lire tel un développement midrashique de la bénédiction abrahamique.

#### *Réactions de Balaq roi de Moab et réponses de Balaam*

Aux trois oracles ci-dessus, le récit propose trois réactions du roi Balaq suivies des réponses de Balaam. Le roi réagit pour tenter de modifier le résultat de la consultation divine. Le roi Balaq rappelle à chaque fois qu'il avait fait venir Balaam pour vouer Israël à la malédiction afin de le chasser de son pays<sup>552</sup>, or Balaam n'a pas cessé de bénir Israël.

Balaq confronte Balaam	Balaq confronte Balaam	Balaq confronte Balaam
Nb 23,11 Balaq dit à Balaam : Qu'est-ce que tu m'as fait ? Je t'ai fait venir pour vouer mes ennemis à la malédiction, et tu les bénis ! 12 Il répondit : Ne dois-je pas veiller à dire ce que le Seigneur met dans ma bouche ?	Nb 23,25 Balaq dit à Balaam : Si tu ne le voues pas à la malédiction, au moins ne le bénis pas ! 26 Balaam répondit à Balaq : Ne t'ai-je pas dit : « Je ferai tout ce que le Seigneur dira ! »	Nb 24,10 Balaq se mit en colère contre Balaam ; il se frappa de ses mains et dit à Balaam : C'est pour vouer mes ennemis à la malédiction que je t'ai appelé, et par trois fois déjà tu les as bénis ! 11 Maintenant, fuis, va-t'en chez toi ! J'avais dit que je te couvrirais de gloire, mais le Seigneur te prive de cette gloire ! 12 Balaam répondit à Balaq : N'ai-je pas dit aux messagers que tu

<sup>551</sup> Pour ce qui est du 4<sup>ème</sup> oracle, cf. l'histoire rédactionnelle de Nb 22–24.

<sup>552</sup> Le verbe utilisé est bbq dont le principal emploi est dans l'histoire de Balaam.



		m'as envoyés : 13 « Quand Balaq me donnerait tout l'argent et l'or de sa maison, je ne pourrais, de moi-même, passer outre aux ordres du Seigneur pour faire du bien ou du mal ; je dirai ce que le Seigneur dira. »
--	--	--

Les réactions du roi moabite aux oracles de Balaam progressent en intensité d'un oracle à l'autre.<sup>553</sup> Les deux premières réactions (23,11-12.25-26) de Balaq aux paroles divines que lui transmet Balaam sont comparables, mais la seconde contient une différence importante, Balaq demande à Balaam de ne pas bénir Israël, ce qui semble un moindre mal par rapport à l'exigence de malédiction. Le roi désire une forme de neutralité de la part du voyant et de sa divinité à l'égard d'Israël, comme s'il s'agissait de tenter un consensus qui placerait les nations à égale distance de la divinité. La troisième réaction (25,10-13) marque le fort désappointement du roi Balaq.<sup>554</sup> Son attitude trahit une réaction d'impuissance : s'il demande à Balaam de fuir de chez lui, c'est qu'il reconnaît que Yhwh a vraiment parlé par la bouche de Balaam, puisqu'il affirme que c'est Yhwh lui-même qui le prive de l'honneur royal. La colère contre Balaam devient finalement une colère que Balaq retourne contre lui-même. En effet, le verbe utilisé « frapper ses paumes », **פָּצַח**, marque la désolation intérieure ou la désapprobation.<sup>555</sup> L'attitude royale est une acceptation contrainte de la bénédiction d'Israël, et une reconnaissance de l'action de Yhwh. Le roi fait l'expérience à ses dépens d'un pouvoir plus grand que le sien, mais cela n'entraîne ni violence, ni guerre, chacun repart de son côté selon Nb 24,25. Malgré son désaccord, Balaq accepte dans une reconnaissance forcée qu'Israël soit béni par Yhwh sur son territoire. Le récit conduit à comprendre que Moab est une nation qui accepte le jugement divin. Et c'est bien cette attitude que la tradition a retenue. En Jg 11,25-26, Balaq est cité en exemple pour avoir accepté de cohabiter avec Israël et de ne pas avoir tenté de leur faire la guerre.

Nb 22–24\* est une histoire favorable à Moab, malgré son roi, en tant que pays où Israël peut se déployer sans craindre l'inimitié des Moabites. Quant à Balaam, sa réponse met en avant sa loyauté envers la parole de Yhwh, Nb 23,26 : « ce que Yhwh lui dira, je dirai », **כֹּל אֲשֶׁר-יְדַבֵּר יְהוָה אֵתוֹ אֶעֱשֶׂה**. Il se conforme à la loi deutéronomique de Dt 18,18 « il dira tout ce que je lui ai

<sup>553</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 422 ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 421.

<sup>554</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 422, parle de la frustration du roi.

<sup>555</sup> Jr 31,19 ; Ez 21,17 ; Jb 34,26.37 et Lm 2,15.

ordonné ». Balaq se trouve devant un véritable prophète de Yhwh. Prophète étranger<sup>556</sup>, il est exemplaire en ne se laissant pas corrompre par tout l'or de la maison du roi de Moab. Une telle exemplarité chez les étrangers indique que la fidélité à Yhwh n'est pas liée à l'appartenance à un territoire, mais qu'elle est partagée bien au-delà des frontières. Nb 22–24\* fait de Balaam une figure comparable aux figures de la reine de Saba, 1R 10,1-11, de la veuve de Sarepta, 1R 17,8-24 et de Naaman, 2R 5.

Nb 22–24\* est une narration théologique qui présuppose que les peuples voisins partagent la même divinité qu'Israël. Cette histoire travaille le motif de la relation des peuples au Dieu unique à travers leur attitude à l'égard d'Israël. Cette narration éclaire de façon positive un voyant et un territoire étranger à Israël : rien ne peut contrevenir à la bénédiction d'Israël même en terre étrangère. Son intention est de montrer l'impossibilité pour une nation étrangère de s'opposer à la volonté divine universelle que manifeste Israël. Malgré l'opposition du roi de Moab, ce dernier est contraint de reconnaître que Moab est un lieu de bénédiction pour Israël.

#### *L'histoire rédactionnelle de Nb 22–24, quelques éléments*

Par la singularité de ses thèmes et sa longueur, Nb 22–24 est un épisode à part dans le contexte littéraire des Nombres.<sup>557</sup> Nb 22–24 repose sur une tradition ancienne comme en témoignent les parallèles avec l'inscription de Deir 'Alla.<sup>558</sup> Pour quelques uns, elle serait à situer à l'époque pré-exilique et consistait en un récit premier qui comprend deux parties et deux oracles.<sup>559</sup> Ce récit utilise le nom divin מלכא, et devait faire partie de la production littéraire du royaume du Nord selon R. Bickert.<sup>560</sup> Cependant,

<sup>556</sup> Sur la conformité prophétique de Balaam à la loi, Otto, *Die Tora*, p. 519.

<sup>557</sup> Nous nous intéresserons au dernier état de la rédaction. Cf. supra, dans les notes de bas de page pour quelques notices rédactionnelles au fil de la lecture de Nb 22–24.

<sup>558</sup> Sur la question des rapports entre Nb 22–24 et l'inscription, « Der "Bileam"-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament », dans Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 163-188 ; Mathias Delcor, « Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Bala'am », dans Mathias Delcor, *Environnement et Tradition de l'Ancien Testament*, AOAT 228, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, 1990, p. 46-67 ; Parker, « Ammonite, Edomite, and Moabite », p. 57.

<sup>559</sup> Rainer Bickert, « Israel im Lande Moab. Die Stellung der Bileamerzählung Num 22–24 in ihrem redaktionellen Kontext », *ZAW* 121/2 (2009), p. 189-210, insiste sur le fait que les sources J et E n'y sont pas décelables ; dans le même sens, Markus Witte, « Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum "Jahwisten" in Num 22–24 », dans Gertz / Schmid / Witte, *Abschied vom Jahwisten*, p. 191-213.

<sup>560</sup> Selon Bickert, « Israel im Lande Moab », p. 189-210, à ce récit fut adjoint un troisième oracle qui fut relié plus tard au récit primitif. La rédaction dtr est responsable de l'insertion de Num 22–24 dans son contexte littéraire actuel du livre des Nombres. Enfin, l'épisode de l'ânesse, le quatrième oracle de Bala'am, ainsi que diverses petites notices furent ajoutés pour former le texte final de Nb 22–24.

pour la plupart des chercheurs, s'il y a une tradition ancienne, celle-ci demeure très difficile à reconstituer. Le récit de Jg 11,25-26, signalé précédemment, contient vraisemblablement une tradition ancienne sur les relations entre Israël et Moab. Cette tradition fut retravaillée et insérée tardivement dans le livre des Nombres.<sup>561</sup> Selon J. van Seters et R. Achenbach, l'ensemble des oracles de Balaam reflète davantage la situation de l'époque perse en raison de ses liens avec l'histoire de Xénophon.<sup>562</sup> Pour R. Achenbach la rédaction hexateuchale a repris un matériau ancien qui fut complété par la rédaction pentateuchale.<sup>563</sup>

L'universalisme yahwiste implicite, l'impossibilité de s'opposer à la bénédiction d'Israël (même pour un roi), une relative sympathie à l'encontre du territoire et du peuple de Moab (au bénéfice de la bénédiction d'Israël), tous ces motifs renforcent l'hypothèse que Nb 22-24\* est une œuvre qui fut achevée à l'époque perse. En raison du caractère pan-israélite et extra-judéen de cette histoire, en raison de la dimension positive que revêt le pays moabite en tant que lieu de séjour pour Israël, l'œuvre a vraisemblablement son origine parmi les milieux samariens ou diasporiques.<sup>564</sup> Elle appartient à la même veine littéraire que celle à laquelle appartiennent les textes favorables à la diaspora de la Genèse.

Cette histoire première fut complétée et réécrite pour y instiller une ambiguïté et une disqualification de Moab. Ces éléments sont repérables en Nb 22,3b avec la disqualification de Moab, en Nb 22,21-35 et l'épisode de l'ânesse ridiculisant le prophète moins voyant qu'une ânesse, et le 4<sup>ème</sup> oracle de Balaam en Nb 24,10-25. Ce dernier est un ajout et un doublet du 3<sup>ème</sup> oracle qu'il complète et transforme en une apparente annonce de mal-

<sup>561</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 389-390 ss, plaide pour une insertion post-dtr de cette tradition. Dt 3 ne mentionne pas la tradition de Balaam.

<sup>562</sup> Xenophon, *Anabase*, VII, 8,6 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 413 : « This similarity between Xenophon and the Balaam story would suggest that the use of a seer by a king in anticipation of military activity with the promise of reward was a common and widespread practice, that there was a close correlation between the sacrifices and divination, and the repetition of the procedure to achieve favorable results was usual ».

<sup>563</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 413-414. 418-419, attribue le récit premier des oracles à la rédaction hexateuchale. Et les propositions de Rainer Albertz, « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20-24 (Teil I) », *ZAW* 123/2 (2011), p. 171-183, il distingue trois couches: (1) une couche pré- ou non-sacerdotale en Num 21,(1-3.)4-20\* (sans »depuis le mont Hor« v.4 et v.13aßb); (2) une couche sacerdotale en Num 20,1-13.22-29\* (sans v.23b\*); 21,4\* (seulement "depuis le mont Hor"); (3) une couche post- et non-sacerdotale en Num 20,14-21.23b\*; 21,13aßb.21-35; 22,2-24,19.25. Cette troisième couche, à laquelle se rattachent les récits du refus de la traversée d'Edom et de la victoire sur Sihôn, nécessite un nouveau modèle d'interprétation.

<sup>564</sup> La Transjordanie faisait partie du royaume d'Israël et de la province de Samarie. Van Seters voit en Nb 22-24 l'œuvre de son « Yahwiste », Achenbach attribue cette histoire principalement à la rédaction hexateuchale.

heur contre Moab. Il s'agit d'un ajout qui s'inspire des oracles prophétiques contre Moab et contre Edom.<sup>565</sup>

### 3.1.3. Les traversées de Moab et d'Ammon : Dt 2,8b-23

Les mentions des territoires extra-israélites de Transjordanie se poursuivent en Dt 2. Elles se situent après la rébellion des Israélites, leur refus d'entrer en Canaan par le Sud et leur séjour au désert en Dt 1,19-2,1. Elles font partie d'un ensemble qui raconte comment les Israélites ont du renoncer à entrer en Edom, Moab et Ammon.<sup>566</sup> La suite du chapitre en Dt 2,24-3,22 décrit la pénétration victorieuse des Israélites dans le royaume de Sihôn, roi des Amorites à Heshbôn, dans celui de Og, roi du Bashân, et l'occupation du Galaad accordé à Ruben, à Gad et à la moitié de la tribu de Manassé.<sup>567</sup>

Dt 2,8b-23 forme une inclusion avec le récit de Gn 19,30-38 en rappelant que ces territoires ont été divinement accordés aux fils de Lot. Ce rappel prend place au début du discours du Deutéronome où Moïse prépare les Israélites à entrer au pays de Canaan. Les deux épisodes qui racontent tour à tour les traversées pacifiques de Moab et d'Ammon sont dans une grande continuité narrative manifestée par de nombreuses répétitions. Ces répéti-

<sup>565</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 422-424, il considère cet oracle comme un apport prophétique tardif, « späte prophetische Nachträge », voir infra, le chapitre 7.

<sup>566</sup> Cf. infra, le chapitre sur Madian et Edom traitera de la traversée d'Edom en Dt 2,2-8a.

<sup>567</sup> Sur Dt 1-3, Thomas B. Dozeman, « Geography and ideology in the wilderness journey from Kadesh through the Transjordan », dans Gertz / Schmid / Witte, *Abschied vom Jahwisten*, p. 173-189 ; David A. Glatt-Gilad, « The Re-Interpretation of the Edomite-Israelite Encounter in Deuteronomy II », *VT* 47/4 (1997), p. 441-455 ; Norbert Lohfink, « Narrative Analyse von Dtn 1,6-3,29 », dans Norbert Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. V*, SBAB.AT 38, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, p. 57-110 ; id., « The Problem of Individual and Community in Deuteronomy 1:6-3:29 », dans Norbert Lohfink, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh, T&T Clark, 1994, p. 227-233 ; Patrick D. Miller, « The wilderness journey in deuteronomy : style, structure, and theology in Deuteronomy 1-3 », dans Patrick D. Miller, *Israelite religion and biblical theology : collected essays*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 572-592 ; Siegfried Mittmann, *Deuteronomium 1,1-6,3 : Literarkritisch und traditionsgeichtlich untersucht*, BZAW 139, Berlin - New York, De Gruyter, 1975 ; Eckart Otto, « Deuteronomium 1-3 als Schlüssel der Pentateuchkritik in diachroner und synchroner Lektüre », dans Otto, *Die Tora*, p. 284-420 ; Lothar Perlitt, « Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden », dans Lothar Perlitt, *Deuteronomium : Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, University Press, 1985, p. 149-163, et dans id., *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 109-122 ; Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43. Teilband II*, HThKAT, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2012, p.408-439 ; Jean-Pierre Sonnet, « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 32-34) », *NRTh* 123 (2001), p. 353-372.

tions ont pour effet de placer les peuples nommés dans une certaine uniformité et égalité devant Yhwh.

### *Dt 2,8b-23*

8b Et nous nous sommes tournés et nous avons traversé en direction du désert de Moab 9 Yhwh m'a dit : « N'harcèle pas<sup>568</sup> Moab, ne t'excite pas contre eux<sup>569</sup> au combat, car je ne te donnerai pas de son pays en possession, parce que c'est aux fils de Lot que j'ai donné Ar en possession. » 10 — Les Emmites avant habitaient là : un peuple grand, nombreux et de haute taille, comme les Anaqites. 11 Les Rephaïtes étaient comptés eux aussi comme des Anaqites ; les Moabites les appelaient Emmites. 12 À Séir habitaient avant les Horites ; les fils d'Esau les dépossédèrent et les détruisirent devant eux<sup>570</sup>, et ils s'installèrent à leur place, de la même manière qu'Israël le fit dans le pays de sa propriété, celui que Yhwh leur a donné. — 13 « Maintenant, levez-vous<sup>571</sup> et traversez l'oued Zéred », et nous avons alors traversé l'oued Zéred. 14 Les jours pendant lesquels nous avons marché, depuis Qadesh-Barnéa jusqu'à ce que nous traversions l'oued Zéred, furent de trente-huit années, jusqu'à ce que toute la génération des hommes de combat soit achevée<sup>572</sup> du milieu du camp, selon ce que Yhwh leur avait juré. 15 Aussi la main de Yhwh fut sur eux pour les détruire du milieu du camp, jusqu'à ce qu'ils soient achevés.

16 Et il arriva, alors que tous les hommes du combat avaient achevés de mourir du milieu du peuple, 17 Yhwh m'a parlé : 18 « Toi tu traverseras ce jour la frontière de Moab, à Ar, 19 et tu approcheras en face des Ammonites. « Ne les harcèle pas et ne t'excite pas contre eux<sup>573</sup>, car je ne te donnerai pas du pays des Ammonites en possession, parce que c'est aux fils de Lot que je l'ai donné en possession. 20 — Le pays des Rephaïtes était compté lui-aussi ; les Rephaïtes habitaient avant en lui ; les Ammonites les appelaient Zamzoummites : 21 c'était un peuple grand, nombreux et de haute taille<sup>574</sup>, comme les Anaqites. Yhwh les détruisit devant eux ; ils les

<sup>568</sup> Il faut corriger le TM selon les éditions des manuscrits hébraïques en לֹא.

<sup>569</sup> Le Pentateuque samaritain donne « contre lui », בּוֹ.

<sup>570</sup> Le Pentateuque samaritain précise que l'action entreprise est celle de Yhwh : « et Yhwh les détruisit et ils les dépossédèrent », וַיִּשְׁמַד יְהוָה מִן־יְרֵשׁוֹם, selon le v.21. Pour le Pentateuque samaritain une même action divine est à l'œuvre tant dans l'entrée en Canaan que dans l'installation dans les territoires environnant, ce qui est une façon d'assumer une théologie de l'histoire dans laquelle seul Yhwh est à l'œuvre.

<sup>571</sup> Le Pentateuque samaritain, la LXX selon le codex Alexandrinus et le recension hexaplaire d'Origène ajoutent à ce verbe la forme סֶעֶר « levez le camp » selon le v.24.

<sup>572</sup> La LXX, codex Vaticanus, recension de Lucien d'Antioche, ainsi que les codices en minuscules ajoutent « étant morts », ἀποθνήσκοντες, selon le v.16. Un doute subsistait quant à la signification de cet « accomplissement » avec la racine הָמַת.

<sup>573</sup> La LXX et les Targums ajoutent « au combat », εἰς πόλεμον, en conformité à Dt 2,5.9.24.

<sup>574</sup> La LXX, version grecque de Theodotion et la recension hexaplaire d'Origène en minuscule, traduit l'hébreu גָּבִר par « plus puissant (que vous) », δυνατώτερον.

dépossédèrent et habitèrent à leur place. 22 De la même manière qu'il a fit pour les fils d'Esau qui habitent en Séir, lorsqu'il avait détruit les Horites devant eux ; ils les dépossédèrent et habitèrent à leur place, jusqu'à ce jour. 23 Les Avvites qui habitent les villages<sup>575</sup> jusqu'à Gaza, les Kaphthorites<sup>576</sup>, sortis de Kaphthor<sup>577</sup>, les détruisirent et habitèrent à leur place.

*Moab.* Les versets de cet épisode (8b-15) sont une légitimation des fils de Lot. Le discours divin interdit l'agression des Israélites à l'encontre de Moab, les verbes utilisés sont rares : « N'harcèle pas Moab, ne t'excite pas contre eux au combat », « אֲלֵהֶצֶר אֶת־מוֹאָב וְאֶל־תִּתְּנֶר בָּם מִלְחָמָה ».<sup>578</sup> Cet avertissement interdit à Israël la conquête de Moab, puisque « c'est aux fils de Lot que j'ai donné Ar en propriété », « לְבְנֵי־לוֹט נָתַתִּי אֶת־עַר יְרֵשָׁה ». Le terme יְרֵשָׁה qui qualifie la possession des pays pour Ammon, Moab (et Edom), est une expression forte que l'on peut comparer aux formules fréquentes qui justifient la prise de possession de Canaan par Israël.<sup>579</sup> Cette formulation place les nations de Transjordanie dans une position équivalente à Israël pour ce qui est du rapport à la terre. L'avertissement de ne pas les traiter en ennemis laisse-t-il place à d'autres formes de relation que la guerre ? Aux vv.10-11, la mention des anciens peuples qui occupaient le pays de Moab, – Emites, Anaqites, Raphaïtes et Horites – appartient à un ensemble de références qui va de Gn 14 à Nb 13.<sup>580</sup> En Gn 14,5, Emites et Raphaïtes (et les Horites Gn 14,6) sont ensemble dans une révolte contre Kedorlaomer, roi d'Elam et ses vassaux, ils sont défaits, et les vaincus d'une bataille qui engageait déjà les rois de Sodome et Gomorrhe. La mention de ces nations récapitule l'histoire ancienne des territoires avant leur occupation contemporaine par un des fils de Lot, il s'agit d'une « notice antique »<sup>581</sup>. Dt 2 at-

<sup>575</sup> Un codex du Vaticanus propose « Ashdod », et la version Vieille Latine correspondant à Grel « Aseroth », ce qui se trouve en Nb 11,35.

<sup>576</sup> LXX, version Syriacque et les Targums donnent la leçon : Καππάδοκες.

<sup>577</sup> *Ibid.* donnent la leçon : ἐκ Καππαδοκίας.

<sup>578</sup> L'usage du verbe « harceler », צִוֵּר II, Dt 2,9.19 se trouve en Ex 23,22, Est 8,11 ; le verbe « provoquer, s'exciter à », גִּרָה, se trouve en Dt 2 ; 2R 14,10 ; Jr 50,24 ; Pr 15,18 ; 28,4.25 ; 29,2 ; Dn 11,10.25 ; 2Ch 25,19. Ces verbes sont en usage dans la littérature tardive. Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans *Die Tora*, p. 367, met bien en évidence les parallèles entre les versets 2,5.9.19, en tant que rédaction post-dtr.

<sup>579</sup> Le terme possession, יְרֵשָׁה, est utilisé 14x, il qualifie la possession de la terre en Israël en Dt 3,20 et Jos 1,15. La formule dtr la plus fréquence est « le pays que je vous ai donné ... pour en prendre possession », Dt 1,8.21.39 ; 9,6.

<sup>580</sup> Les Emites sont mentionnés en Gn 14,5 ; les Anaqites, Nb 13,22.28.33 ; Dt 1,28 ; 9,2 ; 11,21 ; Jos 11,21-22 ; 14,12.15 ; 15,13-14 ; Jg 1,20 ; les Raphaïtes, Gn 14,5 ; Dt 3,11.13 ; Jos 12,4 ; 13,12 ; 15,8 ; 17,15 ; 18,16 ; 2S 5,18.22 ; 23,13 ; Es 17,5 ; 1Ch 11,15 ; 14,9 ; 20,4 ; les Horites, Gn 14,6 ; 36,20.21.29.30.

<sup>581</sup> La formule est traduite de l'allemand « antiquarische Notiz », Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans *Die Tora*, p. 365-367, considère que cette notice interrompt la rédaction post-dtr de cet épisode que l'auteur attribue également à une « dtr Moab-redaktion », Dt

tribue l'élimination du peuple émite (ex Anaqites) aux Moabites qui se sont installés sur leur territoire. Le v.12 illustre la conquête moabite en rappelant l'histoire des fils d'Esau à Séir qui dépossédèrent à leur tour les Horites pour s'installer à leur place. Il s'agit d'une œuvre divine, puisqu'elle est comparable à celle qu'ont exécutée les Israélites en Canaan selon Jos 11,21-23 (après l'échec de l'entrée par le sud de Nb 13-14). L'anachronisme volontaire et proleptique de cette mention trahit l'intention de cet épisode de légitimer l'emplacement des peuples sur le territoire comme don divin. Ce premier épisode s'achève par la traversée de l'oued Zered, au sud de la mer Morte, Nb 21,12. De même que ce verset présuppose Nb 20-21<sup>582</sup>, Dt 2,13-15 suppose l'ensemble de l'histoire des espions de Nb 13-14<sup>583</sup>. Le récit précise qu'il s'agit de l'élimination de « la génération des hommes de combat », עֲדָתָם כָּל־הַדֹּר אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה. Dt 2,14-15 réinterprète l'histoire des espions de Nb 13-14. En effet, il n'y est pas question de la génération des pères pour le bénéfice de la génération des enfants, mais de la disparition des hommes de guerre pour permettre à Israël une entrée pacifique dans les territoires voisins de Canaan. Les 38 années de déplacement ne sont pas seulement le temps de la disparition de la première génération, celle des pères ; ces années sont aussi le temps nécessaire au désarmement, à une « démilitarisation » d'Israël en route vers Canaan. Les autres peuples (Edom) Moab et Ammon ne doivent pas être agressés par Israël, car ils ont une légitimité divine à habiter leur territoire.<sup>584</sup> La route vers Canaan selon Dt 2,8b-15 inaugure un temps de paix dans lequel la marche du peuple ne dépend plus de sa force, mais de la volonté de Yhwh seul.

*Ammon.* Selon Dt 2,16-23, un langage comparable est utilisé lors de la traversée du territoire d'Ammon, fils de Lot. Avec insistance, le récit assure que c'est aussi Yhwh qui a libéré le pays des Ammonites en éliminant les Réphaïtes : « Yhwh les détruisit devant eux », וַיִּשְׁמִדֵם יְהוָה מִפְּנֵיהֶם.<sup>585</sup> La légitimité territoriale des Ammonites est comparée à celle des fils d'Esau, territoire duquel Yhwh a chassé les anciens habitants : les Horites.<sup>586</sup> Au v.23, ce sont les Philistins sous l'appellation « Kaphtorites » qui reçoivent une étonnante légitimation de leur implantation sur le territoire de Gaza

2,1-8\*.16.24ss ; selon Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, p. 421-424, Dt 2,1-19, texte post-exilique du 5<sup>ème</sup> siècle a les liens avec les récits de la Genèse.

<sup>582</sup> Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 365.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 367-368, ce lien est le produit de la rédaction post-dtr.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 368-369, la traversée pacifique est l'œuvre d'une rédaction post-dtr qui ne permet pas à la première génération de passer, la rédaction deutéronomiste *moabite* faisait passer la première génération en Moab.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 370. Dans ce travail de réécriture post-exilique de « notices antiques » dans lequel Yhwh est maître des pays et des peuples, Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, p. 427-435, y voit un « antiachämenidisches Kerygma ».

<sup>586</sup> Cette « notice antique » est liée à la première de Dt 2,10-12, *ibid.*, p. 372-373.

contre les Avvites : « les Kaphtorites, sortis de Kaphtor, les détruisirent et habitèrent à leur place ». <sup>587</sup> La légitimation théocratique de l'occupation des territoires transjordanien avec leurs habitants est l'un des messages forts de cet ensemble. <sup>588</sup> L'alignement des légitimités territoriales des pays transjordanien avec celui de Canaan serait à lire tel un développement d'Am 9,7.

*L'histoire rédactionnelle de Dt 2,9-23, quelques éléments*

Il y a une tension manifeste au sein de Dt 1-3 entre le passage pacifique aux côtés des pays de Moab et d'Ammon et la conquête militaire des royaumes de Sihôn et Og, Dt 2,24-3,21. Cette tension signale une insertion tardive des récits de Dt 2,9-23 au sein des traditions du Deutéronome. En effet, l'ensemble Dt 1,19-2,1 se poursuivait à l'origine en Dt 2,24ss. L'insertion des passages favorables aux territoires en bordure de Juda et d'Israël, Dt 2,9-15.17-23, est tardive et provient selon E. Otto de la confrontation des auteurs de la rédaction hexateuchale à l'hégémonie perse : « Die Autoren der Hexateuchredaktion sind hier in der Auseinandersetzung mit der Ideologie der achämenidischen Hegemonialmacht über die Provinz Jehud befasst. ». <sup>589</sup> Les auteurs font de Yhwh, le dieu créateur, celui qui accorde à Juda son territoire ainsi que les territoires aux peuples en lien de parenté avec lui. Ainsi, ils interpellent les lecteurs de l'époque perse en se servant de l'image de Moïse dans le *temps raconté* pour confronter la politique achéménide de domination dans le temps de la narration. <sup>590</sup> En suivant ici la proposition d'E. Otto, il convient de nuancer son interprétation finale en tant que message adressé à la deuxième génération. En effet, il est à remarquer que le passage de Dt 2,9-23 s'adresse moins à une différence générationnelle – il n'est question ni des pères ni des enfants – qu'à des hommes de guerre. Cette théologie territoriale universelle à l'adresse des peuples en parenté avec Israël laisse penser que cet ajout de Dt 2,8b-23\* provient des milieux de la diaspora. Ce passage nuance l'hostilité des textes avoisinants et leur théologie deutéronomiste issue d'un milieu judéen du 5<sup>ème</sup> siècle.

<sup>587</sup> Nom que l'on retrouve en Jos 13,3 ; 18,23 et 2R 17,31. Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 375-376, montre combien cet ajout est encore un développement critique post-dtr de la politique perse.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 373-377, l'auteur propose une intéressante réflexion sur la fonction herméneutique des « notices antiques ». Leur fonction est de faire le lien entre le temps raconté, *Erzählzeit*, et le temps de la narration, *erzählter Zeit*. Le message est bien de critiquer l'hégémonie perse qui, à travers le *gathu-motivik*, réclamait pour Ahura-Mazda l'installation des peuples sur leurs terres ; infra, l'étude rédactionnelle.

<sup>589</sup> Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 370-371, permet de comprendre la différence entre Nb 20-21 et Dt 2 ; sur la composition de Dt 2,8b-23 (365-377).

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 371, il y aurait ici une reprise critique de la théologie de la Genèse où la politique achéménide favorisait l'identité religieuse judéenne.



Les récits des traversées paisibles d'Ammon et de Moab, territoires accordés aux descendants de Lot, forment une inclusion avec Gn 19. Ces récits sont un développement explicatif positif du récit de l'étonnante naissance des fils de Lot. Cette référence explicite à l'épisode de Gn 19 est la marque d'un travail interprétatif tardif sur les traditions transjordanienues que rapportent les livres des Nombres et du Deutéronome. Cette herméneutique interne connaît un rebondissement positif en Nb 32 et Jos 22.

### 3.2. *L'implantation des tribus transjordanienues : Nb 32*

L'enquête sur la Transjordanie peut maintenant se tourner vers les territoires plus au nord, le territoire de Galaad et de Bashân. Les évocations sont plus rares : dans le Pentateuque, le récit d'installation d'Israélites en Transjordanie de Nb 32 est unique. La tradition biblique majoritaire pointe essentiellement vers l'entrée en Cisjordanie (Canaan). Le livre de Josué avec ses récits de conquête et le livre des Juges sont principalement tournés vers Canaan et constituent l'aboutissement majeur du motif de l'entrée au pays. La parcimonie narrative du motif de l'entrée en Transjordanie interroge : l'arrivée en Transjordanie constitue-t-elle également un accomplissement de la promesse patriarcale et mosaïque ? Quel est le statut du territoire transjordanien ? Appartient-il à la terre promise ? Pourquoi a-t-on raconté l'installation en Transjordanie ?<sup>591</sup> Cet intérêt pour les tribus occupant le versant est du Jourdain est le sujet d'une longue narration en Nb 32, en voici une lecture en relation avec Dt 3 et Jos 22.<sup>592</sup>

<sup>591</sup> Nombres donne une place remarquable aux tribus de Transjordanie : les mentions des tribus de Gad, Ruben et Makir apparaissent de nombreuses fois. Ruben, le fils aîné de Jacob joue un rôle important dans les récits patriarcaux de Gn 26–50. La mention de la tribu de Ruben sous le forme des בני ראובן se trouve essentiellement en Nb 32 et Jos 22. Sur les 76 occurrences du nom Gad, il en est 20 en Nb et 24 en Jos. Pour Makir, sur 22 emplois, la mention de cet éponyme se trouve aussi le plus souvent en Nb (6x), Jos (4x) et Ch (6x).

<sup>592</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 374-388 ; Olivier Artus, « Numbers 32: The problem of the Two and a half Transjordanian Tribes and the Final composition of the Book of Numbers », dans Christian Frevel / Thomas Pola / Aaron Scharf (éds.), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 367-382 ; Samuel E. Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben as Related in Nu. 32:1-38 – Background and Composition », dans Samuel E. Loewenstamm, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem, The Hebrew University, 1992, p. 109-130 ; Dennis T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Brown Judaic Studies 71, Chico, 1985 ; id., *Numbers*, Interpretation. A bible commentary for Teaching and Preaching, Louisville, John Knox Press, 1996 ; Ludwig Schmidt, « Die Ansiedlung von Ruben und Gad im Ostjordanland in Numeri 32,1-38 », *ZAW* 114/4 (2002), p. 497-510 ; Horst Seebass,

### 3.2.1. Une lecture de Nb 32

Le récit de Nb 32 prend place dans la dernière partie du livre des Nombres consacrée à la répartition des territoires entre les tribus d'Israël.<sup>593</sup> À partir de Nb 21,1 commence un nouvel épisode de la vie du peuple au désert avec la conquête du Néguev, l'entrée en Moab et en Transjordanie. L'ensemble se présente ainsi :

- Nb 21,4-9 : il s'agit d'un petit récit de révolte, différent des récits précédents, avec une repentance du peuple à laquelle Dieu répond.
- Nb 22-24 : Histoire du voyant Balaam, refusant de maudire Israël, mettant en évidence la sollicitude de Dieu en faveur d'Israël.
- Nb 25 : Récit de l'apostasie du peuple à Baal-Péor. Pinhas, fils d'Éléazar permet la qualification des prêtres comme médiateurs de Yhwh.
- Nb 26 : Recensement de la deuxième génération après la sortie d'Égypte (Nb 26,11) et des Lévites (indication sur le partage).
- Nb 27 : Question sur l'héritage des filles de Tsélophéad ; Josué est institué successeur de Moïse devant le grand-prêtre Éléazar (18-22).
- Nb 28-30 : Précisions législatives concernant les offrandes lors des différentes fêtes, et les vœux féminins (30).
- Nb 31,1-24 : Vengeance et représailles contre Madian. Cette guerre d'extermination des mâles prend la forme d'un génocide.
- Nb 31,25-54 : Mesures pour répartir le butin qui fut pris des Madianites selon les volontés de Moïse.
- **Nb 32 : Demande d'installation de Ruben et Gad en Transjordanie.**
- Nb 33,1-49 : Épisode décrit les étapes au désert.
- Nb 33,50-36,13 : Mentionne les préparatifs pour le partage et la conquête de Canaan : frontières de Canaan, les villes de refuge et les villes lévitiques (35), mariage des filles de Tsélophéad. Il y a inclusion entre Nb 26,52-56 (recommandations pour le pays) et Nb 33,50-56.

À la fin du livre des Nombres, le récit de Nb 32 est fort différent du reste du livre en introduisant des thématiques nouvelles :<sup>594</sup>

---

« Erwägungen zu Numeri 32:1-38 », *JBL* 118/1 (1999), p. 33-48 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 436-450.

<sup>593</sup> La structure des Nombres demeure un sujet de débat, Thomas Römer, « Nombres », dans Römer / Macchi / Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 279-293.

<sup>594</sup> Cependant, sur le plan du macro-récit, Olson, *Numbers*, p. 183, voit en Nb 32 un chapitre qui fait le lien avec le thème central du livre : la mort de la 1<sup>ère</sup> génération au désert. La fin du livre des Nombres prépare également le Deutéronome, notamment avec le récit de l'installation de Josué comme successeur de Moïse en Nb 27. La répartition du pays entre les tribus dans le livre des Nombres annonce la première partie du livre de Josué et la pénétration d'Israël en Canaan ; le partage du pays dans sa totalité est décrit dans la seconde partie de Josué, Rainer Albertz, « The Canonical Alignment of the Book

- celle de la première installation d'Israël après le départ d'Égypte en lien avec la Transjordanie<sup>595</sup>,
- et celle de la participation de tout Israël à la conquête de Canaan.

Le chapitre présente un ensemble de dialogues entre Moïse et les fils de Ruben et de Gad. Si le début du récit est clair, sa finale est plus délicate à délimiter ; l'apparition inattendue de la demi-tribu de Manassé au v.33, puis la mention de la conquête de Galaad par Makir, ainsi que l'installation de ses descendants, vv.39-42, sont des motifs qui rompent avec l'ensemble du chapitre consacré à Ruben et Gad. La tradition sur Manassé est reliée artificiellement à ce qui précède. La structure de l'ensemble se visualise :

Nb 32,1 : introduction narrative : présentation des fils de Gad et de Ruben comme des éleveurs et de Galaad comme pays d'élevage.

Nb 32,2-15, 1<sup>er</sup> échange :

- Nb 32,2-5 : discours des fils de Ruben et Gad : souhait de Ruben et Gad d'habiter Galaad pour leurs troupeaux et selon la volonté de Moïse.
- Nb 32,6-15 : discours de Moïse : réponse de Moïse qui reproche aux tribus de Gad et de Ruben de reproduire le refus des Israélites d'aller conquérir le pays par le Sud, Nb 13-14.

Nb 32,16-24, 2<sup>ème</sup> échange :

- Nb 32,16-19 : discours des fils de Ruben et de Gad : les fils de Gad et de Ruben s'engagent à combattre pour les Israélites et même à leur tête.
- Nb 32,20-24 : discours de Moïse. La possession de l'est du Jourdain est légitime, mais conditionnée par leur participation à la conquête de Canaan.

Nb 32,25-32, 3<sup>ème</sup> échange

- Nb 32,25-27 : discours des fils de Gad et de Ruben et leur allégeance à Moïse.
- Nb 32,28-30 : discours de Moïse. Par leur participation, les enfants de Ruben reçoivent le Galaad comme propriété allouée.
- Nb 32,31-32 : réponse finale des fils de Gad et de Ruben. Ils s'engagent dans le combat pour la pénétration en Canaan et réaffirme leur désir d'avoir leur héritage « au-delà du Jourdain ».

Nb 32,33-38, épilogue narratif : le don de la Transjordanie à Ruben, Gad et à Makir, demi-tribu de Manassé. Les fils de Gad et de Ruben bâtissent des

---

of Joshua », dans Lipschits/Knoppers, Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, p. 287-303.

<sup>595</sup> Martin Noth, *Numbers. A Commentary*, Old Testament Commentary, London, SCM Press, 1968, p. 233ss, intitule ce chapitre : « The first distribution of territory east of the Jordan ».

villes. Nb 32,39-42 : Makir mène une guerre contre les rois Amorites pour s'emparer de leurs royaumes. Galaad est donné à Makir et les enfants de Manassé s'installent au pays.

### Nb 32,1

1 Il y avait un grand troupeau pour les fils de Ruben et les fils de Gad<sup>596</sup>, (troupeau) considérable. Ils virent le pays de Yaser et le Galaad et voici le lieu était un lieu à troupeaux.

L'usage du terme « troupeau », מִקְנֶה, forme une inclusion entre le début et la fin du verset pour qualifier le pays de Galaad et de Yaser.<sup>597</sup> Le terme « troupeau » mérite une attention particulière<sup>598</sup>, il est utilisé pour qualifier la situation d'abondance et de richesses de grands personnages.

- Abram, Gn 13,2, au moment de son retour d'Égypte
- Jacob, Gn 31,18, au moment de la fuite de chez Laban
- Les Israélites quittent l'Égypte avec un grand troupeau, Ex 12,38
- La situation de Job dans le prologue est celle d'un homme possédant d'immenses troupeaux, Jb 1,3

Le récit souligne ainsi la richesse de Ruben et de Gad ou leur puissance, mais l'adjectif « puissant », עֲצוּם, semble qualifier les troupeaux.<sup>599</sup> Quoi qu'il en soit, ce premier verset insiste sur l'habitabilité de la Transjordanie en tant que terre hospitalière et riche en pâturage avec l'expression unique « un lieu à troupeaux », מִקְוֶה מִקְנֶה.<sup>600</sup>

### Nb 32,2-15, 1<sup>er</sup> échange

#### Nb 32,2-5

2 Alors les fils de Gad et les fils de Ruben<sup>601</sup> vinrent et dirent à Moïse, à Eléazar, le prêtre, et aux princes de la communauté : 3 « Ataroth, Dibôn,

<sup>596</sup> Le Pentateuque samaritain ajoute : « et la demi tribu de Manassé ». Il s'agit d'une harmonisation comme nous le verrons.

<sup>597</sup> Yaser (en Ammon), à 12km à l'ouest de l'actuel Amman, désignerait une région frontalière entre les royaumes de Sihon et d'Og, Nb 21,32, à l'est de Jourdain, Artus, « Géographie », p. 22.40.

<sup>598</sup> Rolf P. Knierim / George W. Coats, *Numbers*, FOTL 4, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2005, p. 300, notent également la part importante des troupeaux et la justification économique de cette installation. Hans-Peter Mathys, « Numeri und Chronik: Nahe Verwandte », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 573-574.

<sup>599</sup> La construction de la phrase est assez singulière, car l'adjectif « puissant » peut se rapporter aussi aux fils de Ruben et de Gad en tant que collectif et non pas au troupeau. Ruben et Gad seraient tel Israël en Égypte, une nation grande et puissante, Ex 1,9.

<sup>600</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 378, n.184.

<sup>601</sup> Sur l'apparition inversée des noms de Ruben et de Gad, Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 113.

Yazer, Nimra, Heshbôn, Eléalé, Sebam, Nebo et Béôn<sup>602</sup>, 4 le pays que Yhwh a frappé<sup>603</sup> devant la communauté d'Israël, est un pays à troupeaux ; or pour tes serviteurs il y a un troupeau. 5 Ils dirent : Si nous avons trouvé grâce à tes yeux, qu'il soit donné ce pays-ci à tes serviteurs en tant que propriété allouée ; donc ne nous fais pas passer le Jourdain<sup>604</sup>. »

L'épisode commence par une parole solennelle, puisqu'elle est dite devant les plus hautes autorités : Moïse, Eléazar et les princes de la communauté. L'appellation « princes de la communauté », נְשִׂאֵי הָעֵדָה, peu fréquente, marque non seulement l'importance de la demande, mais l'implication de tout Israël dans la décision qui suit.<sup>605</sup>

Aux vv.3-4, une liste de noms de lieux dit l'étendue géographique de ce pays.<sup>606</sup> Il s'agit aussi d'« un pays que Dieu a frappé devant la communauté d'Israël », הָאֶרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה יְהוָה לְפָנֵי עַדְתִּי יִשְׂרָאֵל. Le choix de ce verbe indique que l'action menée par Yhwh en Transjordanie relève du même acte divin que celui qui fut perpétré contre l'Égypte au moment où Dieu fit sortir les fils d'Israël, Ex 12,12-13 ; Yhwh a libéré le pays pour le mettre à la disposition de Ruben et de Gad afin d'y vivre. Sans allusion à une conquête menée par les Israélites, cette terre est disponible en raison de la seule action de Yhwh. Nb 32 est-il à lire comme la conséquence de la victoire contre les rois Sihon, roi des Amorites et Og, roi de Bâshan racontée en Nb 21,21-35 ? Le non rappel de cette conquête indique que l'intention du récit ne porte pas sur l'exploit militaire d'Israël, mais sur la possibilité pour une partie d'Israël de vivre au-delà du Jourdain.<sup>607</sup> Cette intention trouve un appui dans la deuxième présentation du pays.

Reprenant la présentation du v.1, la description insiste sur la présence de troupeaux et l'adéquation entre le pays et l'activité des Rubénites et des Gadites. Il y a une compatibilité socio-économique entre le pays et Gad et Ruben. De plus, les israélites revendiquent la terre et sa fonction nourricière ainsi : « qu'il soit donné ce pays-ci à tes serviteurs en tant que proprié-

<sup>602</sup> Le nom « Sebam » doit être lu « Shivemâh » selon le Pentateuque samaritain et la LXX. Le dernier nom doit être lu « Baal Meon » au lieu de Béon, si l'on suit le v.38.

<sup>603</sup> La LXX utilise le verbe « délivrer » avec l'expression : παρέδωκεν κύριος.

<sup>604</sup> Le Pentateuque Samaritain et la LXX donnent נָא au lieu de אֵל, que l'on peut traduire par : « donc ne nous fais pas traverser ».

<sup>605</sup> Cette catégorisation de responsables est utilisée 7 fois : Ex 16,22 au moment du don de la manne ; Nb 4,34, à propos du recensement des Israélites ; Nb 31,13 concernant le partage du butin tiré des Madianites ; Jos 9,15.18 lors du pacte avec les Gabaonites ; et en Jos 22,30 aux côtés de Pinhas et des chefs lors de l'affaire de l'autel transjordanien.

<sup>606</sup> Ces localités se situent entre l'Arnôn et le Yabboq, 1R 4,19, Noth, *Numbers*, p. 237.240, considère qu'il s'agit d'une glose qui n'est pas en harmonie avec les traditions de Jos 13,15-28 ; 15,21-62.

<sup>607</sup> Nb 32 prendrait ici le contrepied des récits militaires qui précèdent, comme pour indiquer que l'action divine ne s'accomplit pas dans l'éradication des opposants à Israël. Les villes n'y sont pas détruites.

té allouée », אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְעַבְדֵי יְהוָה לְאֻחֶזָה.<sup>608</sup> Ainsi, le pays trans-jordanien est une « terre promise » que Yhwh accorde à Israël. Cette qualification nuance une présentation cisjordanienne, voire judaïte de la terre promise. Si la demande des deux tribus de rester en Galaad est légitime et légitimée, y-a-t-il nécessité pour elles de traverser le Jourdain ? Cette question est l'un des enjeux du récit qui suit.

#### Nb 32,6-15

6 Moïse dit aux fils de Gad et aux fils de Ruben : « Vos frères iront-ils au combat et vous, habitez-vous ici ? 7 Pourquoi interdisez-vous<sup>609</sup> le cœur des Israélites de passer dans le pays que Yhwh leur donne ? 8 C'est là ce qu'ont fait vos pères quand je les ai envoyés de Qadesh-Barnéa pour voir le pays. 9 Ils sont montés jusqu'à l'oued Eshkol et, ils ont vu le pays, ils ont interdit le cœur des Israélites pour qu'ils n'entrent pas dans le pays que Yhwh leur donnait. 10 La colère de Yhwh a brûlé en ce jour-là ; il a juré : 11 « Ils ne verront pas, les hommes montant d'Égypte, depuis l'âge de vingt ans et au-dessus<sup>610</sup>, le sol que j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob, car ils n'ont pas accompli derrière moi 12— excepté Caleb, fils de Yephounné, le Qenizzite<sup>611</sup>, et Josué, fils de Noun, qui ont accompli selon Yhwh. » 13 La colère de Yhwh a brûlé contre Israël ; il les a fait errer dans le désert pendant quarante ans, jusqu'à l'achèvement de toute la génération qui avait fait le mal aux yeux de Yhwh. 14 Et voici, vous vous levez à la place de vos pères, comme une excroissance d'hommes pécheurs, pour ajouter<sup>612</sup> encore à la furie de la colère de Yhwh contre Israël !<sup>613</sup> 15 Parce que vous vous re-

<sup>608</sup> Le terme אֶחֶזָה en tant que propriété allouée pour cultiver et vivre caractérise la représentation de la terre dans l'écrit sacerdotal, Gn 17,8 ; Lv 14,34, et Lv 25. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 381, montre l'enracinement sacerdotal de cette notion. Michaela Bauks, « Die Begriffe מוֹרֶשֶׁת und אֶחֶזָה in Pg. Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift », *ZAW* 116/2 (2004), p. 171-188, le terme אֶחֶזָה contient l'idée de terre mise à disposition par le roi ou la divinité. Au droit d'usufruit d'une terre correspond en contrepartie d'un service et d'une loyauté envers le donateur. Le terme caractérise l'installation d'Abraham en pays de Canaan, Gn 23, une propriété en Égypte, Gn 47,11, et en Edom, Gn 36,43.

<sup>609</sup> Un qeré/ketiv est signalé sur ce verbe : Avec Qumrân et le Pentateuque Samaritain, il convient de lire le verbe « empêcher, interdire à quelqu'un », נָאָה, sous une forme hiphil נִנְאֵה, plus que sous la forme qal נִנְאֵה du TM.

<sup>610</sup> La LXX ajoute : « eux qui connaissent le mal et le bien », οἱ ἐπιστάμενοι τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν. L'ajout de la LXX qualifie la génération des pères d'Égypte en opposition à celle des enfants qui ne connaissent pas le bien et le mal, Dt 1,39. Les auteurs de la LXX justifient ainsi la mort des pères au désert, Michaël N. van der Meer, « The Next Generation. Textual Moves in Numbers 14,23 and Related Passages », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 408-411.

<sup>611</sup> La LXX ne reprend pas l'origine ethnique de Caleb, le Quénizite, elle valorise son acte de rupture par rapport aux Israélites : « celui qui s'était séparé », ὁ διακεχωρισμένος.

<sup>612</sup> Il serait préférable selon les différentes versions de lire לְסַפֵּה de יָסַף au lieu לְסַפֵּה du verbe סָפַה « enlever ».

<sup>613</sup> Nous suivons ici le Pentateuque Samaritain qui donne עַל.

tournez de derrière lui, il ajoutera encore afin de le faire demeurer au désert, et vous détruirez tout ce peuple ! »

La réponse de Moïse insiste sur l'unité nécessaire d'Israël. Selon lui, il n'est pas envisageable que « les uns combattent, et que les autres habitent là », *הַאֲחִיכֶם וְבָאוּ לְמִלְחָמָה וְאַתֶּם הַשְׁבוּ פֶה*. L'entrée en Canaan nécessite un Israël uni et solidaire.<sup>614</sup> Au v.7, la demande des Gadites et Rubénites est interprétée comme un empêchement à aller en Canaan et une opposition au projet divin.<sup>615</sup> La traversée du Jourdain n'est réalisable qu'en raison de la présence des tribus de Gad et Ruben et que si Israël est un.<sup>616</sup> Aux vv.8-9, la comparaison avec la montée des espions de Nb 13-14 est une accusation grave. Pour Moïse, les Gadites et les Rubénites s'opposent à l'ordre divin ; l'installation dans le pays de Galaad réitère donc et amplifie la faute et le châtiment de la première génération en Nb 13-14.<sup>617</sup> Le v.12 souligne les liens de Caleb avec Edom<sup>618</sup>, puisque selon Gn 36, Qénaz est l'un des petits fils d'Esau. Un non-Israélite fut le seul avec Josué à accomplir la volonté de Yhwh. Aux vv.14-15, Moïse accuse encore les Gadites et les Rubénites : « excroissance, progéniture », *תַּרְבוּת*, d'hommes pécheurs.<sup>619</sup> Par ces propos méprisant contre Gad et Ruben, Moïse les accuse d'ajouter à la colère de Yhwh contre Israël en les condamnant de nouveau au désert. Les Gadites et les Rubénites sont responsables de l'extermination définitive d'Israël, c'est à dire de l'extinction de la seconde

<sup>614</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 380, parle de « solidarité amphyctionique ».

<sup>615</sup> Le verbe *נָסַח* est rare, il est utilisé au hiphil. Dans les psaumes, c'est Dieu lui-même qui empêche les nations de s'en prendre à Israël, Ps 33,10.

<sup>616</sup> La réaction vive de Moïse fait écho à de vieilles traditions de solidarités intertribales : les relations entre tribus faisaient l'objet de protocoles précis pour assurer l'autonomie de chaque tribu, et en même temps la solidarité face à des événements qui engageaient l'ensemble des tribus : guerres, mariages, Liverani, *La Bible*, p. 411-418. Le récit prend appui sur cette tradition et la réinterprète avec une visée actualisante.

<sup>617</sup> Les vv.10-11 rappellent la colère de Yhwh. Pourquoi Nb 32 précise-t-il les plus de 20 ans ? L'expression se retrouve 24 fois, surtout en Nombres. En Ex 30,14, cette limite d'âge sert à différencier ceux qui sont concernés par l'impôt de ceux qui ne le sont pas, il s'agit de l'impôt pour le sanctuaire en rançon (emploi comparable en Ex 38). En Nb 1,3, la limite d'âge sert à distinguer ceux capables de porter les armes de ceux qui ne le sont pas encore. Et puis, en Nb 14,29, cette limite d'âge sert à distinguer la génération des pères des fils, la génération des pères condamnés au désert. En Nb 26,2-4 la même mesure sert pour le deuxième recensement de ceux qui ont plus de 20 ans. Enfin, selon Esd 3,8, ce sont les lévites, âgés de 20 ans et plus, qui sont chargés de surveiller la reconstruction du temple. La distinction de la 1<sup>ère</sup> génération opère en Nb 14,29 et Nb 26,2-4. « Remplir ses obligations (accomplir derrière Yhwh) », se retrouve en Nb 14,24. Les 40 ans sont le temps nécessaire à la disparition de la 1<sup>ère</sup> génération.

<sup>618</sup> Le rappel du sort de Caleb et de Josué met en évidence l'origine ethnique de Caleb, « fils de Yephounné, le Qénizzite ». L'expression se trouve seulement en Jos 14,6.14.

<sup>619</sup> La formule est unique en Nb 32,14 ; la qualification d' « homme pécheur » se trouve en Dt 21,22. Le terme pour « progéniture, excroissance » est également unique.

génération : « et vous détruirez tout ce peuple ! », וְשָׂחֲתֶם לְכָל-הָעָם הַזֶּה.<sup>620</sup> En radicalisant les conséquences de la demande des Gadites et des Rubénites, Moïse montre que la pénétration en Canaan n'est donc réalisable que par l'indispensable présence des deux tribus. L'avenir de tout Israël et de Juda dépend de la participation de Gad et de Ruben. À la légitimation d'une possession transjordanienne s'ajoute une valorisation de leur importance vitale pour tout Israël.<sup>621</sup>

*Nb 32,16-24, 2<sup>ème</sup> échange*

*Nb 32,16-19*

16 Ils s'approchèrent de lui et dirent : « Des enclos à petit bétail nous bâtissons pour notre troupeau ici, et des villes pour nos familles ; 17 puis nous équiperons en avant-garde<sup>622</sup> devant les Israélites, jusqu'à ce que nous les emmenions dans leur lieu ; nos familles habiteront dans les villes-forteresse de devant les habitants du pays. 18 Nous ne retournerons pas dans nos maisons jusqu'à ce que les Israélites soient héritiers<sup>623</sup>, chacun son héritage, 19 ainsi nous n'hériterons pas avec eux en-deçà du Jourdain (Cis-jordanie), à l'ouest, car notre héritage vient à nous en Transjordanie<sup>624</sup>, à l'est. »

Les Gadites et les Rubénites disent ici leur volonté de faire entrer Israël dans son héritage.<sup>625</sup> La mention : « les villes-forteresse pour leur familles en face des habitants du pays »<sup>626</sup>, indique que Rubénites et Gadites cohabitent avec les habitants du pays<sup>627</sup>. Le dialogue met encore l'accent sur une forme de primauté des tribus transjordanienues :<sup>628</sup>

- Ils portent les armes pour Israël et en sont l'avant garde comme s'ils étaient les seuls habilités à combattre, ils occupent la place de chef de guerre en

<sup>620</sup> Olson, *Numbers*, p. 182-183 : Moïse utilise l'histoire des espions de Nb 13-14 comme un paradigme pour interpréter la proposition des Rubénites et des Gadites ; selon Achenbach, *Die Vollendung*, p. 384, il s'agit d'une réécriture de Nb 13-14.

<sup>621</sup> Un tel enjeu rappelle les littératures de la diaspora qui mettent en valeur le caractère indispensable des communautés extra-judéennes pour Jérusalem et la Judée.

<sup>622</sup> La LXX donne ici προφυλακή « poste avancé, avant-garde », il faut lire חֲמִשִּׁים.

<sup>623</sup> Le Pentateuque Samaritain donne le verbe à la 3<sup>ème</sup> personne du pluriel.

<sup>624</sup> Plusieurs manuscrits du Pentateuque Samaritain ont la leçon : « au-delà du Jourdain ».

<sup>625</sup> La proposition rubénite et gadite présuppose Jos 1,14-15.

<sup>626</sup> En Nb 32,36, la formule est un nom collectif pour les villes construites par les Gadites et les Rubénites. Ces versets identifient donc les villes transjordanienues et villes israéliennes.

<sup>627</sup> La préposition « de devant », מִפְּנֵי, contient une ambiguïté : elle est souvent utilisée dans un contexte de menace devant laquelle on a peur, Ex 1,12 ; elle est aussi utilisée comme le signe de respect, Lv 19,32. La nature de cette cohabitation est difficile à préciser : les habitants du pays peuvent apparaître comme une menace, bien qu'ils ne soient fait aucune allusion à leur extermination ou à leur éloignement.

<sup>628</sup> L'image positive des tribus transjordanienues contraste avec celles plutôt négatives de Ruben de Gn 35,22 : Ruben couche avec une servante de Jacob. Selon Gn 36, sa position est ambiguë : il prend parti pour Joseph mais perd sa place d'aîné.



étant devant les Israélites<sup>629</sup> : « puis nous équiperons en avant-garde devant les Israélites », וְאַנְחֵנוּ נִחַלְמָן חֲשִׁים לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל. Cette position est confirmée et attestée en Jos 4,11-12.<sup>630</sup>

- Par l'usage du hiphil, l'installation des Israélites et la répartition de l'héritage est l'œuvre des Rubénites et des Gadites : « jusqu'à ce que nous les emmenions dans leur lieu », עַד אֲשֶׁר אִם-הִבִּיאֵנָם אֶל-מְקוֹמָם. S'il y a une séparation des héritages, נַחֲלָה, il y a une équivalence des situations à l'est et à l'ouest, le pays promis occupe les deux rives du Jourdain :

19 ainsi nous n'hériterons pas avec eux en-deçà du Jourdain (Cisjordanie), à l'ouest, car notre héritage vient à nous en Transjordanie, à l'est.

כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעַבְרָ לַיַּרְדֵּן וְהָלָאָה בִּי בָּאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעַבְרָ  
הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה

Ce texte travaille la territorialité de la terre promise, elle se trouve aussi là où l'on peut vivre de son activité économique « au-delà du Jourdain ».

Nb 32,20-24

20 Moïse leur dit : « Si vous faites cette parole-ci, si vous vous équipez devant Yhwh pour le combat, 21 toute la formation équipée traversera pour vous le Jourdain devant Yhwh, jusqu'à ce qu'il ait dépossédé ses ennemis devant lui, 22 le pays aura été soumis devant Yhwh, après vous retournerez, vous serez innocents<sup>631</sup> de la part de Yhwh et d'Israël, et ce pays-ci sera pour vous en tant que propriété allouée devant Yhwh. 23 Mais si vous n'agissez pas ainsi, vous pécherez contre Yhwh ; sachez que votre péché vous retrouvera. 24 Bâissez donc des villes pour vos familles et des enclos pour votre petit bétail, et ce qui est sorti de votre bouche, vous le ferez. »

La réitération du tétragramme « devant Yhwh, selon Yhwh » indique que l'action rubénite et gadite est le prolongement d'une intervention divine.<sup>632</sup> Il y a d'ailleurs, à la fin du v.21, une ambiguïté laissant indéterminé le sujet de la dépossession des ennemis : « jusqu'à ce qu'il ait dépossédé ses ennemis devant lui », עַד הוֹרִישׁוּ אֶת-אֹיְבָיו מִפְּנֵיו. S'agit-il de Yhwh ou de la formation militaire rubéno-gadite ? L'action de dépossession réalisée par les tribus de Gad et de Ruben en tant qu'action divine valorise la primauté et

<sup>629</sup> Nb 27,17 ; Jg 4,14 ; 1S 8,20. L'expression « devant les Israélites » marque une position d'autorité, Dt 4,44.

<sup>630</sup> Jos 4,12 utilise le même terme « poste avancé, avant-garde », חֲמִשִּׁים. Cette position d'avant-garde contredit la position première de Juda dans le reste du livre des Nombres, Nb 2,3 ou encore Jg 1,2 où Juda est celui qui monte en premier pour la conquête.

<sup>631</sup> Le Pentateuque Samaritain donne la leçon : נִקְרִים. Les autres variantes du Pentateuque Samaritain sont également mineures.

<sup>632</sup> L'expression « devant Yhwh pour le combat » se trouve à nouveau en Jos 4,14.

l'indispensable présence de ces tribus pour l'entrée en Canaan. Par l'action rubéno-gadite, une forme de domination théocratique se mettra en place en Canaan puisque le pays aura été soumis devant Yhwh ». Après cela, Moïse considère que les Gadites et les Rubénites « seront innocents devant Yhwh et devant Israël », וְהָיִיתֶם נְקִיִּים מִיְּהוָה וּמִיִּשְׂרָאֵל.<sup>633</sup> La conquête de Canaan est donc un acte de justice. Les Rubénites et les Gadites auront alors une légitimité divine à habiter leur « propriété allouée » en Trans-jordanie.<sup>634</sup>

Dans cet épisode, il y a encore une insistance sur l'importance décisive de la participation des tribus de Ruben et Gad à l'entrée en Canaan ; le territoire transjordanien y reçoit une légitimation politique et religieuse de la part de Yhwh et de Moïse. Le pays de la Transjordanie est accordé en tant que terre promise par Yhwh et Moïse.

*Nb 32,25-32, 3<sup>ème</sup> échange :*

*Nb 32,25-27*

25 Les fils de Gad et les fils de Ruben dirent à Moïse : « tes serviteurs feront selon ce que mon maître a ordonné. 26 Nos femmes et toutes nos familles, nos troupeaux et toutes nos bêtes resteront là dans les villes du Galaad.<sup>635</sup> 27 Tes serviteurs traverseront, toute l'armée équipée devant Yhwh pour le combat, comme mon maître a parlé. »

L'autoprésentation des Gadites et Rubénites « tes serviteurs » souligne encore leur allégeance sans faille à Moïse qu'ils appellent « mon maître ».<sup>636</sup> La distinction nette entre les femmes, les enfants, les troupeaux et les hommes en arme indique une professionnalisation militaire des hommes, formation militaire déjà mentionnée au v.21.<sup>637</sup> Nb 32 décrit une conquête de Canaan qui s'effectue sans Josué ; une absence que la suite de la narration corrige.<sup>638</sup>

<sup>633</sup> L'expression « innocents de la part de Yhwh et pour Israël » est unique. Elle est présente dans les codes de l'alliance : Ex 21,28 ; 23,7, et deutéronomique : Dt 19,10-13.

<sup>634</sup> La terminologie utilisée est aussi cultuelle. Le v.23 insiste sur la dimension religieuse de la participation des Rubénites et des Gadites à l'installation en Canaan : « vous pécherez contre Yhwh ; sachez que votre péché vous retrouvera ». Une dimension comparable de jugement divin se trouve en Jr 50,20 et Mi 1,13.

<sup>635</sup> Au v.26, le Pentateuque Samaritain insiste sur la présence de tous les êtres et biens nécessaires : וְנִשְׁכְּנוּ וּמִקְנֵינוּ וְכָל בְּהֵמָתֵנוּ יִהְיוּ שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד ; la LXX omet « et nos troupeaux » et « ils seront là ».

<sup>636</sup> Cf. l'inclusion entre le v.25 et le v.27.

<sup>637</sup> Le participe passif חָלַץ du verbe חָלַץ « retirer, délivrer et aussi équiper, s'équiper ». Le terme est utilisé en Nombres (9x) et en Jos 4,13. La présentation des Gadites et des Rubénites « devant Yhwh pour le combat » est fort positive.

<sup>638</sup> Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 109-130.

## Nb 32,28-32

28 Moïse leur donna des ordres, à Eléazar, le prêtre, à Josué, fils de Noun, et aux chefs de famille des tribus des Israélites. 29 Moïse leur dit : « Si les fils de Gad et les fils de Ruben traversent avec vous le Jourdain, et toute la formation militaire pour le combat devant Yhwh, et que le pays est soumis devant vous, vous leur donnerez le Galaad comme propriété allouée. 30 Mais s'ils traversent n'étant pas équipés avec vous, ils auront leur propriété au milieu de vous en Canaan. »<sup>639</sup> 31 Les fils de Gad et les fils de Ruben répondirent : « ce<sup>640</sup> que Yhwh a dit à tes serviteurs, nous le ferons. 32 Nous, nous traverserons, équipés, devant Yhwh pour le pays Canaan ; et avec nous<sup>641</sup> la propriété allouée de notre héritage, elle sera en Transjordanie. »

Les versets précédents soulignaient l'indispensable présence gadite et rubénite à l'entrée en Canaan et à la distribution de l'héritage en Canaan<sup>642</sup> ; leur engagement est ici présenté comme une participation avec Josué et les autres Israélites : « avec vous ». L'expression utilisée « formation militaire », חֲלוּץ צָבָא, peut concerner ici l'ensemble des Israélites et plus seulement les deux tribus transjordaniennes. De plus, c'est devant tous les Israélites que « le pays est soumis », וַיִּכְבְּשֵׁהוּ הָאָרֶץ לְפָנֵיהֶם. Alors que l'on avait affaire à une conquête sans Josué et sans Israël, voici que Josué et les Israélites (avec Eléazar et Josué) sont impliqués dans la prise du pays et le don de la Transjordanie.<sup>643</sup> Le v.30 semble en tension avec ce qui précède, mais il s'agit de comprendre ce passage telle une option dans le cas où les Rubénites et les Gadites traverseraient sans être l'avant-garde d'Israël. L'alternative que propose Moïse préserve l'unité d'Israël et souligne combien Ruben et Gad appartiennent à Israël, puisque Moïse leur offre la pos-

<sup>639</sup> La LXX propose ici une addition pour expliciter la présence des Rubénites et Gadites en Canaan, si ces derniers ne combattent pas pour entrer en Canaan : « S'ils traversent en n'étant pas armés avec vous en vue du combat devant le Seigneur, et qu'ils conduisent leur bagages et leurs femmes, et leur animaux devant vous dans la terre de Canaan, et ils seront héritiers avec vous dans la terre de Canaan. », καὶ διαβιβάσετε τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν πρότερα ὑμῶν εἰς γῆν Χανααν, καὶ συγκατακληρονομηθήσονται ἐν ὑμῖν ἐν τῇ γῇ Χανααν.

<sup>640</sup> Deux manuscrits du Targoum Jonathan ont « tout ce que ».

<sup>641</sup> La LXX favorise la médiation des chefs d'Israël, Moïse et Eléazar en ajoutant le verbe διδωμι : « et vous donnerez notre héritage sur la rive du Jourdain ».

<sup>642</sup> Une position positive que d'autres passages relativisent : Gn 49,3.19 ; Dt 33,6.20-21. Sur les « tribus maudites », Macchi, *Israël et ses tribus*, p. 78, il estime que ce passage présuppose des passages post-exiliques. La question demeure pour déterminer la postériorité ou l'antériorité de Nb 32 à l'égard de Gn 49,3. Au regard des rapports qu'entretiennent Gn 49,5-6 avec Gn 34, Gn 49 serait une correction de Gn 34, selon Macchi (61-62), de même, Gn 49,3-4 apparaît plus tardif (51-52) que Nb 32.

<sup>643</sup> Sur le positionnement d'Eléazar et de Josué, Dany Nocquet, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse et la place d'Eléazar dans le livre des Nombres », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 655-675.

sibilité d'hériter en Canaan.<sup>644</sup> Les vv.31-32 font l'apologie de Gad et Ruben en soulignant leur acceptation des demandes de Moïse et leur obéissance respectueuse de la parole de Yhwh.<sup>645</sup>

*Nb 32,33-38*

33 Moïse leur donna, aux fils de Gad, aux fils de Ruben et à la demi-tribu de Manassé<sup>646</sup>, fils de Joseph, le royaume de Sihôn, roi des Amorites, et le royaume d'Og, roi du Bashân, le pays avec ses villes, avec les territoires des villes du pays, tout autour. 34 Les fils de Gad construisirent Dibôn, Ataroth, Aroër, 35 Atroth-Shophân, Yazer, Yogboha, 36 Beth<sup>647</sup>-Nimra et Beth-Harân, des villes de forteresse, avec des enclos pour le petit bétail. 37 Les fils de Ruben construisirent Heshbôn, Eléalé et Qiriatâim, 38 Nebo<sup>648</sup> et Baal-Méôn aux noms transformés<sup>649</sup>, et Sibma ; ils donnèrent des noms aux villes qu'ils construisirent.

Nb 32,33-38 relate l'accomplissement anticipé de ce qui est encore en attente en Nb 32,1-32. Par cette façon d'écrire, Nb 32 indique que l'installation en terre promise a commencé et que la Transjordanie est bien le premier lieu où s'accomplit la promesse du pays. La mention de la demi-tribu de Manassé complète la géographie de l'occupation de la Transjordanie et fait écho à Dt 3,8-20.<sup>650</sup> Mais de manière plus significative, ce lien a pour objet de relier les tribus de Gad et Ruben à l'histoire de Joseph et de ses fils Ephraïm et Manassé, une histoire fort valorisante pour les traditions du nord. Le parallélisme entre l'énumération des noms des villes des vv.34-38 avec le v.2 est une inclusion signifiante pour la narration :

Nb 32,2 Ataroth, Dibôn, Yazer, Nimra, Heshbôn, Eléalé, Sebam (Sibna), Nebo et Béôn (Beth-Méôn).	Nb 32,34-38 Dibôn, Ataroth, <i>Aroër</i> , 35 <i>Atroth-Shophân</i> , Yazer, <i>Yogboha</i> , 36 Beth-Nimra et Beth-Harân... Heshbôn, Eléalé et <i>Qiriatâim</i> , 38 Nebo et Baal-Méôn...et Sibna.
---	---

<sup>644</sup> Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 110, offre une interprétation comparable.

<sup>645</sup> Ils reçoivent les paroles de Moïse comme un ordre divin.

<sup>646</sup> En 32,1a, le Pentateuque Samaritain a ajouté également « la demi-tribu de Manassé ». Cet ajout indique que cette mention de Makir n'est sans doute pas première.

<sup>647</sup> La LXX a une liste plus courte, il manque Atharôt au v.35 et Beth au v.36.

<sup>648</sup> La LXX ne mentionne pas Nébo.

<sup>649</sup> La LXX donne la leçon « selon leurs noms », κατὰ τὰ ὀνόματα αὐτῶν.

<sup>650</sup> Cf. infra, la comparaison avec Dt 3. La tribu de Manassé occupe en effet la partie nord de cette région (royaume de Sihôn et de Og), les tribus de Gad et Ruben sont plus au sud : Jos 13,29 ; 22,13.15 ; 1Ch 5,23.26 ; 12,38 ; 27,20, et les réflexions comparables d'Achenbach, *Die Vollendung*, p. 372.

La similitude des deux listes est frappante : les villes transjordanienues du v.2 sont devenues israélites en 32,34-38. Cette transformation suggère que l'implantation transjordanienne de Gad et Ruben s'est réalisée de manière plutôt pacifique. L'écart des deux listes entre le début et la fin suggère encore qu'un développement démographique est lié à l'implantation réussie en Transjordanie.

Enfin la finale de Nb 32,39-42 : Moïse y légitime l'habitation de la tribu israélite de Manassé au-delà du Jourdain. Une installation qui se place dans la durée avec la nomination des générations suivantes et l'appellation nouvelle du pays selon cette génération : ainsi « Campements de Yaïr », חֲיִיִּר, et « Nobah selon son nom », נֹבַח בְּשֵׁמוֹ.<sup>651</sup>

### 3.2.2. Nb 32 et son cadre littéraire et historique

#### *Nb 32 et Dt 3,12-22*

Nb 32 fait écho au don de la région est du Jourdain aux Israélites en Dt 3,8-22<sup>652</sup> : la description du partage y suit les récits d'une conquête totale (anathème et partage du butin) des royaumes des rois Og et Sihôn, du Bashân et de la Transjordanie en Dt 2,24-3,11<sup>653</sup>. Une première lecture permet de mettre en évidence les spécificités de chaque péricope.

Selon Dt 3,8-11, la Transjordanie, prise aux deux royaumes des rois Og et Sihon, est décrite dans sa totalité, depuis l'Arnôn jusqu'au mont Hermon. À partir du v.12, le texte répartit la Transjordanie selon les tribus ; les Gadites et les Rubénites reçoivent le sud de la Transjordanie et le nord de la

<sup>651</sup> V.42 Nobah alla et captura Qenath avec ses filles. La LXX donne « avec ses villages », καὶ τὰς κώμας αὐτῆς. Cette finale tient compte de Dt 3,14.

<sup>652</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 369-374, compare les deux traditions de Nb 32,33-42 et Dt 3,12-17 avec celle de Jos 13,8-11 pour établir l'origine d'une tradition ancienne de la conquête de la Transjordanie qui fut intégré secondairement dans le texte de Nb 32 : « Sie könnte noch aus einem älteren Bestand stammen und in den Text des HexRed integriert werden sein » ; sur une vieille tradition de la conquête transjordanienne, Thomas Römer, « Les guerres de Moïse », dans id. (éd.), *La construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses*, Trans.S 13, Paris, Gabalda, 2007, p. 169-193.

<sup>653</sup> La conquête totale est légitimée par le refus des rois Sihon et Og de vouloir laisser passer les Israélites sur leurs territoires. Ce passage se fait l'écho de traditions anciennes. Au v.9, le mot *Siriôn* est utilisé au Ps 29,6 ; le v.10 précise l'espace conquis pour s'arrêter sur une tradition selon laquelle le roi Og était d'une haute taille, en raison de son ascendance réphaïmite, Timo Veijola, « King Og's Iron Bed (Deut 3:11) – Once Again », dans Peter W. Flint / Emanuel Tov / James C. VanderKam (éds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, VT.S 101, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 60-76 ; Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 284-420, sur Dt 3,1-11, p. 386-391.

région est accordé à la demi-tribu de Manassé et à Makir.<sup>654</sup> Après cette répartition, le v.18 présente les Gadites et les Rubénites comme des guerriers qui sont aux avant-postes d'Israël pour entrer au pays de Canaan. Ce sont des guerriers qui laissent leurs femmes et leurs troupeaux en Transjordanie que Yhwh leur a accordé. Les vv.18-19 trouvent un écho en Nb 32 avec le terme « avant-garde », חֲלוּץ, et la tradition selon laquelle ces tribus sont des tribus d'éleveurs, בִּקְנֵה. Mais, si au v.20, les Gadites et les Rubénites passent « devant leurs frères », c'est Yhwh qui accorde le repos aux Israélites en Cisjordanie, et ce sont les Israélites qui prennent possession du pays. Il y a une symétrie entre les deux types d'installation. Selon ce passage, les tribus transjordaniennes retournent dans leur possession, יָרְשָׁה. Les vv.21-22 font de la conquête de la Transjordanie le modèle de l'installation en Canaan. Cette victoire sur les royaumes de Transjordanie fonde un discours d'encouragement ; ce qui va suivre est d'abord l'œuvre de Yhwh.

La présentation de l'installation en Transjordanie, selon Dt 3, est donc fort différente de celle de Nb 32.<sup>655</sup> Le récit de l'installation y est bien plus bref qu'en Nb 32 et la demi-tribu de Manassé y est mentionnée plus systématiquement. Dt 3,11-17 est proche de Nb 32,33-42, la prise de possession du pays par la demi-tribu de Manassé est décrite dans des termes voisins.<sup>656</sup> Mais surtout Dt 3 ne mentionne pas le dialogue entre Moïse et les tribus de Gad et de Ruben sur leur installation et la question de leur participation à la conquête de Canaan-Cisjordanie n'y apparaît pas. L'installation des tribus en Transjordanie est acquise. De ce fait, Dt 3 ne fait pas l'apologie des tribus transjordaniennes, mais valorise la conquête transjordanienne comme prélude à la conquête de Canaan. La comparaison des deux péripécies fait nettement de Nb 32 un développement de Dt 3 et en particulier des vv.18-19. Sur le plan de l'histoire du texte, il y a là une indication essentielle.<sup>657</sup>

<sup>654</sup> L'ancienneté de cette tradition trouve un appui dans la stèle de Mesha : « L'homme de Gad demeurait dans le pays d' "Atarot depuis longtemps, et le roi d'Israël avait construit "Atarot pour lui-même. J'attaquai la ville et je la pris. Je tuai tout le peuple de la ville pour réjouir Kamosh et Moab. », Knauf, « Enquête sur la Transjordanie », p. 31-32 ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 372.

<sup>655</sup> Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 114-115 : il n'y a pas besoin de construire des villes pour soutenir l'idée d'une participation à la conquête en Dt 3.

<sup>656</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 369-374.

<sup>657</sup> Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 392-398, attribue une première rédaction à une rédaction post-dtr qui est elle-même complétée : « Die Landverteilungserzählung der postdtr Redaktion in Dtn 3,12-13 hat ihre postpriesterliche Entsprechung in Num 32,1.2a.5\*.20\*.22.25-27.33\* and Jos 13,8-12 » ; Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 133, distingue un Dtr assyrien : Dt 3,8-9.21-22 ; un Dtr babylonien : Dt 3,10-14 ; un Dtr perse : Dt 3,15-19. L'introduction et la conclusion évoquent deux rois, or tout le centre de la péripécie ne parle que du seul roi d'Og. Il y a un premier niveau deutéronomiste construit sur la tradition de l'occupation de la Transjordanie, et dans l'évocation du roi Og, il y a une volonté de compléter une première chronique sommaire.

*L'histoire rédactionnelle de Nb 32*

Le livre des Nombres a, depuis fort longtemps, présenté des difficultés quant au discernement des sources selon l'hypothèse documentaire.<sup>658</sup> C'est pourquoi la recherche estime que le livre des Nombres présente un état rédactionnel qui atteste de la finalisation du Pentateuque après les étapes rédactionnelles de l'Hexateuque et du Pentateuque.<sup>659</sup> Néanmoins, des études y distinguent encore des sources<sup>660</sup>, ou y voient un auteur « yahviste » à l'œuvre<sup>661</sup>. La cohérence narrative du passage est si forte que quelques auteurs s'interrogent sur la validité de la distinction de sources ou de rédactions différentes. R. P. Knierim et G. W. Coats se demandent même s'ils ne d'agit pas d'un texte unifié émanant de P.<sup>662</sup> Pour I. Knohl, Nb 32 doit être considéré comme secondaire, il s'agit bien d'un développement tardif de Dt 3, fruit du travail d'édition de la *Holiness School*.<sup>663</sup> R. Achenbach distingue une rédaction hexateuchale qui est intéressée par l'accomplissement de la promesse de la terre et le partage du pays, et cela jusqu'en Josué.

<sup>658</sup> Rainer Albertz, « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil I) », *ZAW* 123/2 (2011), p. 171-183 ; id., « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil II) », *ZAW* 123/3 (2011), p. 336-347.

<sup>659</sup> Achenbach, *Die Vollendung* ; Olivier Artus, *Études sur le livre des Nombres. Récit, histoire et loi en Nb 13,1–20,13*, OBO 157, Göttingen – Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Éditions universitaires, 1998 ; Römer, *The Books of Leviticus and Numbers* ; Rainer Albertz, « A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers ? The Late Priestly Layers of Num 25–36 », *ZAW* 125/2 (2013), p. 220-233, les rédacteurs du Pentateuque ont introduit le thème de la conquête et de la distribution du pays en Nb 26–36 pour remplacer le livre de Josué de l'Hexateuque.

<sup>660</sup> Schmidt, *Die Ansiedlung von Ruben und Gad*, p. 505-507, distingue un premier récit 32,1.2a.bα\* (und sie sagten zu Moses). 4aβ.b.5a\*. (ohne « zum Besitz ») 6.16.17a.20α. 24.33α (da gab ihnen Moses »). 34.35\* (ohne « Jogbeh »). 36a.37.38 (ohne « geänderte Name »). Avant la rédaction pentateuchale fut ajouté : 5b.7-11.13-15.20aβ-23.25.27. 33α\* (ab « den Gaditern ») et V4aa et 5a. Spätere Bearbeitung : 17b-19.28-32.36b. Ajouts : 2b.3 « und Jogbeha » en 35 et « geänderte Name » en 38. Liane M. Marquis, « The Composition of Numbers 32 : A new Proposal », *VT* 63/3 (2013), p. 408-432, considère Nb 32,7-15 comme appartenant à une source J. P et D qui aurait été insérée tardivement dans le texte (post-compilation assertion) qui comprenait deux histoires. Une histoire A : 32,1-2bα.4.5aα.5b.17a.18-20a.22aβ.23.24b.33\*.34-42. Et une histoire B : 2-3.5aβ.6.16.17b.20α. 22b.24a.25-32.34-38. L'auteur attribue l'histoire A à P et l'histoire B à E. Les critères linguistiques sont vagues : בארץ כנען, עדה se-raient des termes P (427).

<sup>661</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 436-450, il considère que le récit de Nb 32 est d'abord l'œuvre d'un écrivain post-dtr dont il reconnaît le travail en Nb 32,1.5.6-9.13-15.16-17a.18-22.27\*.29-31\*.33-42\*.

<sup>662</sup> Knierim, Coats, *Numbers*, p. 301 : « a fundamental part of P ».

<sup>663</sup> Knohl, *The Sanctuary of Silence*, p. 98, estime que Nb 32 appartient à H en raison des liens avec Nb 13–14. Nb 32,10-12 est comparable à Nb 14,28-30 et Nb 32,13 à 13,33. Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 129-130, distingue trois niveaux sans préciser le contexte.

Dans cette rédaction, il y a une insistance sur la nécessaire solidarité des Israélites de l'est jordanien avec ceux de l'ouest, une telle solidarité pré-suppose que le temps du désert est bien fini, une thématique que développe aussi Nb 14,22-29.<sup>664</sup> Son analyse attribue ensuite une grande partie du texte à ce qu'il appelle un réécriture théocratique (theokratische Bearbeitung ou Redaktion ThR). Le re-travail théocratique comprend essentiellement le débat entre Moïse et les tribus de Gad et de Ruben.<sup>665</sup> Les raisons de l'attribution de ces versets à une rédaction théocratique repose sur l'introduction de personnages qui représentent le temple, tel Eléazar ou la gouvernance communautaire avec « les princes de la communauté », נְשִׂאֵי הָעֵדָה.<sup>666</sup> Un des buts de cette rédaction est d'assurer la prérogative de Yhwh sur le pouvoir politique en Canaan par l'ajout d'Eléazar et des princes de la communauté : cela légitime le pouvoir sacerdotal et théocratique.

Cependant, Eléazar et les princes de la communauté n'occupent pas une place prépondérante, la présence d'Eléazar n'est pas déterminante pour l'avancement du récit.<sup>667</sup> La mention des princes apparaît une fois, et celle d'Eléazar aux v.2 et 28, de même Josué une fois au v. 28. Ces mentions ont donc été vraisemblablement ajoutées dans le but de « sacerdotiser » Nb 32.<sup>668</sup> Ces mentions appartiennent à l'effort rédactionnel de la deuxième partie du livre des Nombres qui est de promouvoir Eléazar qui y devient

<sup>664</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 384, montre combien Nb 32 présuppose l'ensemble de l'histoire des espions et notamment ce qu'il considère comme appartenant à la rédaction pentateuchale ; Artus, « Numbers 32 », dans Frevel / Pola / Schar, *Torah and the Book of Number*, p. 369-370, qui montre les évolutions et les divergences des hypothèses diachroniques.

<sup>665</sup> L'étude aboutit au résultat suivant : HexR : 32,1.2a.5\*.6.20\*-22.25-27 ; ThR : 32,2b.3-4.7-15.16-19(20\*).23ss.28-32 ; Ajouts : 32,34-39.42, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 388. Dans une approche comparable, Artus, « Numbers 32 », dans Frevel / Pola / Schar, *Torah and the Book of Number*, p. 368-371, distingue un 1<sup>er</sup> niveau : 32,1.2a.5-6.16-22.25-27.29-33.40 qui traite « with the solidarity of the tribes in the conquest of the Promised Land under the responsibility of Moses ». Et un 2<sup>ème</sup> niveau : 32,2b-3.7-15.23-26.28.34-39.41-42 qui insiste sur « the exhortation to avoid sinful disobedience... », et sur « the emphasis upon the specific responsibility of the priests. » (371).

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 379, les princes jouent un rôle déterminant en Nb 4,34 ; 16,2 ; 27,1 ; 31,13 et 32,2. Marquis, « The Composition of Numbers 32 », p. 427, considère que le terme נְשִׂאֵי est d'une seule utilisation sacerdotale depuis Genèse sans rendre compte du fait que ce terme est souvent sans complément de nom chez P, Gn 17,20, 23,6 ; 25,16, et sans remarquer combien ce terme avec un complément de nom est caractéristique des Nombres (62/130), et que, là, se trouve essentiellement l'expression « prince de la communauté ».

<sup>667</sup> Si les fils de Ruben et Gad s'adressent aux trois personnages, Moïse, Eléazar, prince de la communauté, seul Moïse répond et au v.5. De même, au v.28, Eléazar est pris dans une personnalité collective soumise à Moïse, même si Josué est nommé en second.

<sup>668</sup> En ce sens, Nb 32 est comparable à Nb 27,12-23, mais la mention d'Eléazar y joue un rôle différent qu'en Nb 27 dans lequel le rédacteur insiste sur l'importance capitale du pouvoir hiéocratique en ajoutant Eléazar aux moments clés du récit de Nb 27,12-23, Nocquet, « Nb 27,12-23 », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers* p. 655-675.



une personnalité dominante et décisive.<sup>669</sup> Les ajouts d'Eléazar en Nb 32 traduisent certainement l'évolution politique avec la prépondérance du grand-prêtre, et réhabilitent une forme de centralité. En même temps ces ajouts viennent souligner l'unité profonde d'Israël dans lequel les communautés de la diaspora peuvent avoir leur place en Judée.

Avec la plupart des commentateurs, il convient de considérer les vv.33.39-42 comme un supplément harmonisateur avec les traditions deutéronomiques liées aux combats contrs Og et Sihôn, et en y incluant la mention de Makir.<sup>670</sup> Ce lien rehausse l'ensemble des tribus vivant au-delà du Jourdain. L'histoire de Nb 32 se visualise ainsi :

Récit premier : 32,1-2a.3-27\*

Ajouts sacerdotalisants : 32,2b.28-30

Ajouts harmonisants : 32,33.39-42

En conclusion, Nb 32 est à lire, dans son état premier, comme une rédaction tardive post-P et post-dtr. Son but est de valoriser l'au-delà du Jourdain en réhabilitant les tribus transjordanienues à partir de traditions plus anciennes d'installation en Transjordanie. Comme nous l'avons vu, l'un des traits les plus marquants de cette réhabilitation c'est le caractère indispensable des tribus transjordanienues pour l'arrivée en Canaan et la sauvegarde de l'intégrité et de l'unité d'Israël. Cette valorisation du rôle vital de ces tribus fait fortement penser à la littérature de la diaspora et à son effort pour démontrer la nécessité des communautés dispersées pour la survie de la communauté de Judée.<sup>671</sup> L'autre trait surprenant de ce passage est sa compréhension du pays promis : Nb 32 en élargit la représentation en légitimant une installation au-delà du Jourdain. La fin des Nombres donne donc une place remarquable au territoire de Transjordanie et aux tribus qui y vivaient.<sup>672</sup> On peut se demander les raisons d'un tel intérêt et quel en fut le milieu porteur. La réhabilitation de tribus au-delà du Jourdain, la légitimation d'une installation en Transjordanie et ce plaidoyer sur l'unité israélite

<sup>669</sup> C'est pourquoi les vv.28-30 sont également un complément à ce texte ; ils introduisent le motif supplémentaire d'un héritage possible des Rubénites et des Gadites en Canaan, au cas où ils traverseraient sans être équipés.

<sup>670</sup> Loewenstamm, *The Settlement of Gad and Reuben*, p. 130.

<sup>671</sup> C'est l'un des buts des livres d'Esther et de Judith que de montrer combien le courage de femmes de la diaspora fut déterminant pour la vie de toutes les communautés et pour celle de Judée, Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 129.

<sup>672</sup> Sur les questions rédactionnelles de la fin du livre, Olivier Artus, « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 121-143, voit Nb 32 davantage comme une légitimation du centre de la part de la diaspora ; Horst Seebass, « Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuchdiskussion », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 241-242.245.

supposent un milieu producteur hors de la Judée et de Jérusalem à l'époque perse.<sup>673</sup> Nb 32, avant quelques retouches complémentaires, fut le fruit d'une composition provenant des milieux de la diaspora.<sup>674</sup> Ce récit trouve en Jos 22 une forme de développement midrashique qui vient conforter la représentation du pays promis et de l'égale dignité des tribus devant Yhwh.

### 3.3. L'autel en Transjordanie : Jos 22

Les quelques occurrences du livre de Josué sur les tribus en Transjordanie confortent l'image de Nb 32. Au fil du livre, les mentions de la Transjordanie conduisent à Jos 22 qui en constitue un aboutissement en proposant une réflexion étonnante sur le territoire transjordanien. Avant d'aborder le récit de Jos 22, cette introduction passe en revue les occurrences de la Transjordanie dans le livre de Josué.

#### 3.3.1. Introduction : Jos 1,12-13 ; 13,8-14 et 18,7

##### *Jos 1,12-18*

Dès l'introduction du livre de Josué, Jos 1,12-18 récapitule la situation des Israélites avant l'entrée en Canaan. Or, à ce moment précis, Josué dans la continuité de Moïse rappelle la place et le rôle des tribus transjordanien. Au v.13, ils sont bien héritiers d'une terre sur laquelle Yhwh les a fait reposer, נָחָה, expression caractéristique de l'accomplissement de la promesse de la terre et de la paix.<sup>675</sup> Les Israélites sont désignés comme « frères » et les Rubénites, Gadites et Manassites vont participer à l'installation de leurs frères qu'ils doivent « aider », עָזַר, en marchant « devant leurs frères » comme « guerriers », v.14. Cette tradition est déjà mentionnée en Dt 3,18-19 que le livre de Josué poursuit en insistant sur l'unité d'Israël et la nécessaire présence des tribus transjordanien pour la conquête de Canaan.<sup>676</sup> Le v.15 reprend la notion de « repos », « Yhwh fit reposer » אֱשֶׁר-יָנִיחַ יְהוָה, pour dire l'accomplissement qui attend ceux qui entrent en Canaan « que Yhwh leur a donné ». La Transjordanie est alors le pays que les tribus de

<sup>673</sup> A partir de Nb 21, le livre se déroule au-delà du Jourdain dans les steppes de Moab : l'histoire de Balaam en Nb 22-24, l'histoire du Baal de Péor, Nb 25. Jos 22 partage un intérêt tout à fait comparable pour le territoire transjordanien.

<sup>674</sup> Rappelons l'existence d'un peuplement juif dans la vieille région du Galaad ; cette région faisait partie de la province de Samarie, Knauf, « Enquête sur la Transjordanie », p. 32.

<sup>675</sup> Par exemple Jos 21,43-45 ; 23,1 ; 2S 7,1.11.

<sup>676</sup> L'insistance sur l'unité d'Israël en fait un texte différent de Nb 32 où Rubénites et Gadites sont indispensables en tant qu'armée professionnelle, Carolyn Pressler, *Joshua, Judges, and Ruth*, WBCo, Louisville – London, Westminster John Knox Press, p. 16-18, relève combien le motif de l'unité d'Israël est essentiel en Josué.

l'orient ont en « leur possession », avec le terme יְרֵשָׁה<sup>677</sup>, un territoire que « Moïse leur a donné » ; le pays accordé s'étend tout le long de la rive est du Jourdain. Entre le don de la Transjordanie par Moïse et le don de la Cisjordanie par Yhwh, faut-il voir une subtile distinction indiquant une primauté de Canaan sur la Transjordanie ? De manière plus évidente les termes en usage pour les deux territoires disent plutôt leur équivalence et leur statut comparable.<sup>678</sup> Les vv.16-18, de la même manière qu'en Nb 32, disent combien les tribus transjordanienues se conformeront aux paroles de Josué comme à celle de Moïse ; elles sont ici les garants de l'obéissance aux demandes de Josué de punir ceux qui se révolteraient, elles se font même les porte-parole de Yhwh : « sois fort et courageux !<sup>679</sup> »

Jos 1,12-18 présuppose Nb 32 et se situe sur un même plan rédactionnel.<sup>680</sup> Il le réactualise en reportant sur Josué ce qui concernait Moïse dans le livre des Nombres. L'intention de ces textes est bien de montrer la probité des tribus transjordanienues et leur fidélité.

#### *Jos 13,8-14*

Les mentions des territoires transjordanienus se trouvent dans la seconde partie du livre de Josué en Jos 13 et 18.<sup>681</sup> Le chapitre 13 est une longue notice avec des listes de noms de villes, une notice qui contient le motif de l'inachèvement de la conquête en donnant le nom des territoires encore hors du contrôle israélite, Jos 13,2-7.

En Jos 13,8-14 est décrite la part de la demi-tribu et des Gadites et des Rubénites.<sup>682</sup> La proximité de ce passage avec Dt 3,12-17 et Nb 32,33-42

<sup>677</sup> Il y a ici une différence sensible avec Nb 32 qui utilise le terme « propriété allouée » אֲחֻזָּה, pour qualifier la pays des fils d'Israël en Transjordanie. Mais il peut s'agir ici d'une harmonisation avec le contexte de prise de possession de Canaan en Josué.

<sup>678</sup> L'expression « soleil levant » se retrouve en Nb 21,11, le passage fait allusion aux territoires conquis sur les rois Og et Sihôn. Cette dépossession est attribuée à Moïse lui-même, qui occupe ainsi la place de 1<sup>er</sup> conquérant.

<sup>679</sup> Robert G. Boling / G. Ernest Wright, *Joshua*, The Anchor Bible, New York, Doubleday & Company Inc., 1982, p. 126-127, remarque que les tribus de l'est du Jourdain sont les seules à être mentionnées lors de l'installation.

<sup>680</sup> Il y a un usage comparable du terme « avant garde », Nb 32,17, et des motifs comparables sur la loyauté des tribus et de la révolte. Nous suivons Volkmar Fritz, *Das Buch Josua*, HAT 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 31-31, qui considère Jos 1,12-18 comme un texte plus tardif que le texte primitif de Nb 32.

<sup>681</sup> Cette partie du livre de Josué est le fruit d'une composition tardive qui présuppose les compositions D et P, J. Cornelis de Vos, « "Holy Land" in Joshua 18:1-10 », dans Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 61-72. Sur l'interprétation de cette seconde partie comme un document fondateur et normatif, « foundational document », Jerome F.D. Creach, « Joshua 13–21 and the Politics of Land Division », *Interp* 66/2, (2012), p. 153-163.

<sup>682</sup> Le passage présuppose Dt 3,8-14, Fritz, *Das Buch Josua*, p. 148 ; Achenbach, *Die Vollendung*, p. 369-374, compare Nb 32,33-42, Dt 3,12-17 et celle de Jos 13,8-11 ; Otto,

laisse penser que l'on a affaire à une reprise tardive de ces passages. Le territoire donné par Moïse y est qualifié d' « héritage », נַחֲלָה; la formule « que Moïse (leur/vous) a donné » se trouve uniquement en Josué<sup>683</sup>, et n'est en usage que pour les territoires transjordaniens<sup>684</sup>. La mention des Geshourites et des Maakatites que les Israélites ne déposèrent pas montre que l'appropriation territoriale est limitée, et qu'une cohabitation est requise.<sup>685</sup> Enfin, la place des Lévites atteste de la tenue d'un culte yahwiste et sacrificiel en Transjordanie, ce dont témoignent également les villes lévites en Jos 21.

Avec Jos 13,15-23, il y a tout d'abord la distribution et la description en détail des territoires pour Ruben, vv.15-20, comparable à celle de Dt 3,16-17.<sup>686</sup> Et puis, les vv.21-23 attribuent la victoire à Moïse. La terminologie utilisée comme Moïse « a battu Sihôn et l'a frappé », est le plus souvent dévolue à l'action même de Yhwh, Dt 1,24. Cette expression rare qui se trouve également en Dt 4,46 exprime une idéalisation de Moïse que l'on rencontre dans la composition tardive du Pentateuque, Nb 12 et Dt 34.<sup>687</sup> Une précision est apportée concernant les Israélites qui ont tué Balaam qualifié de « devin », הַקִּינִים; il s'agit de l'unique occurrence du mot devin qui vise à disqualifier Balaam.<sup>688</sup> Les Israélites sont ici les auteurs d'une action de justice contre ceux qui se sont opposés à la pénétration en Canaan.

Jos 13,24-31 précise le patrimoine reçu par les tribus de Gad et la demi-tribu de Manassé. La liste de territoires et de noms de localités se retrouve partiellement en Nb 32,2.34. Le v.32 résume l'ensemble avec une formule unique qui attribue à Moïse le premier don du pays : « ce que Moïse a accordé en héritage », אֵלֶּה אֲשֶׁר-נָחַל מֹשֶׁה. L'ensemble du passage de Jos 13,8-31 est attribué à une main rédactionnelle tardive liée en partie à Nb 32.<sup>689</sup> Les descriptions territoriales qu'il contient relève d'une représentation paci-

---

« Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 393, attribue aussi Jos 13,8-14 à une rédaction post-sacerdotale ; Artus, « Numbers 32 », dans Frevel/Pola/Schart, *Torah and the Book of Number*, p. 381 : il considère le schéma des neuf et demi tribus et des deux et demi tribus comme un schéma tardif qui symbolise la diaspora et illustre la diversité géographique et ethnique des communautés yahwistes à la fin de la période perse.

<sup>683</sup> Jos 1,14-15 ; 13,8 (2x) ; 18,7 ; 22,4.

<sup>684</sup> Faudrait-il y voir la même distinction que celle évoquée en Jos 1,15 ?

<sup>685</sup> Geshur se situe à l'est du lac de Galilée et fait partie de l'entité culturelle et politique araméenne, Liverani, *La Bible*, p. 120.

<sup>686</sup> Il s'agirait d'un document indépendant, Fritz, *Das Buch Josua*, p. 142.

<sup>687</sup> Konrad Schmid, « Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34 », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 183-197.

<sup>688</sup> Le terme est connoté négativement en Ez 13,9 ; Mi 3,7 ; Za 10,2.

<sup>689</sup> Fritz, *Das Buch Josua*, p. 141-149, distingue les mentions des territoires transjordaniens : 13,1.7.15-20.23.2-26.27a\*.28, de compléments : 13,2-6.8-12.13.14 et 21.22. 27a\*.bβ.29-31.32.33, Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans *Die Tora*, p. 393, attribue aussi Jos 13,8-14 à une rédaction post-sacerdotale.

fiée, large et multi-ethnique du pays dans lequel les tribus d'Israël ont à vivre.

### *Jos 18,7*

Dans le livre de Josué, le chapitre 18 ouvre la dernière phase de la répartition du territoire de Canaan entre les tribus restantes par tirage au sort. Ce chapitre rappelle le nom des tribus déjà bénéficiaires d'une part du pays : Juda, la maison de Joseph (Ephraïm et Manassé) et les tribus qui ont leur héritage de l'autre côté du Jourdain ; une part que Moïse, serviteur de Yhwh, a donnée, Jos 18,7, une formule comparable à celle que contient Jos 13,32. Ce chapitre dessine un espace sacré à partir du centre qu'est Silo, le lieu de la demeure de Yhwh.<sup>690</sup>

### *3.3.2. Une lecture de Jos 22*

Dans la finale du livre de Josué consacrée à la répartition des territoires au pays de Canaan, Jos 22 est une réflexion conclusive sur le statut des tribus transjordanienues.<sup>691</sup> Avec Nb 32, Jos 22 encadre les préparatifs de l'entrée en Canaan que rapporte la fin du livre des Nombres, Deutéronome et Josué.<sup>692</sup> Comme Nb 32 était le premier récit racontant la première installa-

<sup>690</sup> Pour de Vos, « "Holy Land" in Joshua 18:1-10 », p. 68-72, Jos 1,1-10 ferait apparaître une carte graduée de sainteté avec un premier cercle de tribus : Juda Ephraïm et Manassé, un second cercle : Benjamin, Siméon, Dan, Naphtali, Zabulon, Asher Issachar, et un troisième cercle : les tribus transjordanienues. Une telle gradation de sainteté ne rend pas compte de l'intention littéraire qui est de montrer l'égale dignité des territoires transjordanienues.

<sup>691</sup> Artus, « Numbers 32 », dans Frevel / Pola / Scharf, *Torah and the Book of Number*, p. 377-378; Elie Assis, « The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua », *ZAW* 116/4 (2004), p. 528-541 ; Jacques Cazeaux, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges, Ruth*, LeDiv 174, Paris, Cerf, 1998, p. 69-77 ; David Frankel, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel. Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Siphut Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, Winoma Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2011, p. 177-200 ; Douglas A., Knight, « Joshua 22 and the Ideology of Space », dans David M. Gunn / Paula M. McNutt (éds.), *'Imagining' Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan*, JSOT.S 359, London – New York, Sheffield Academic Press, 2002, p. 51-63 ; Ed Noort, « Der Streit um den Altar. Josua 22 und seine Rezeptionsgeschichte », dans Rainer Albertz (éd.), *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, AOAT 285, VAZER KAVO 2, Münster, Ugarit-Verlag, 2001, p. 151-174 ; Adrian Schenker, « Altar oder Altarmodell? Textgeschichte von Jos 22,9-34 », dans Schenker, *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments*, p. 49-57.

<sup>692</sup> Assis, « The Position and Function of Jos 22 », p. 531-534, montre comment cette histoire fut adroitement articulée à Jos 13-21.

tion d'Israël en Transjordanie, Jos 22 est le dernier récit du livre de Josué qui décrit le retour des tribus transjordaniennes dans leur pays.<sup>693</sup>

- **Nb 32 : L'arrivée des tribus de Ruben, Gad et Manassé en Transjordanie**
- Nb 33 : Les étapes d'Égypte au Jourdain
- Nb 34 : Les frontières du pays de Canaan et indications pour le partage du pays
- Nb 35 : Les villes lévites et les villes de refuge
- Nb 36 : La question de la succession et du mariage des héritières
- Deutéronome : Le don de la loi et la préparation à l'entrée en Canaan
- Jos 1–12 : L'entrée et la conquête de Canaan
- Jos 13 : Les territoires encore à conquérir
- Jos 14 : Les territoires cisjordaniens
- Jos 15 : Les territoires de la tribu de Juda
- Jos 16–17 : Les territoires d'Ephraïm / Manassé
- Jos 18–19 : Les autres tribus
- Jos 20 : Les villes-refuges
- Jos 21 : Les villes lévites
- **Jos 22 : Le retour des tribus de Ruben, Gad et Manassé en Transjordanie**
- Jos 23 : Le testament de Josué, avertissement à garder l'alliance et la loi
- Jos 24 : Le récit de l'alliance à Sichem et les morts de Josué, Eléazar et Joseph

L'inclusion entre Jos 22 et Nb 32 témoigne d'une volonté rédactionnelle ou éditoriale qui a le souci d'englober tous les récits et les passages décrivant les frontières et les territorialités des tribus qui s'installent en Canaan tant dans le livre des Nombres que dans celui de Josué. De ce fait, Jos 22 est un récit qui accomplit l'histoire des tribus transjordaniennes s'installant « au-delà du Jourdain ». Il le poursuit même en y introduisant une nouvelle question celle du culte de Yhwh. En complétant ainsi une histoire « première » de l'installation cananéenne d'Israël, ces deux récits de Transjordanie redéploient une autre manière de comprendre les relations d'Israël à la terre promise et au culte de Yhwh.

Jos 22 se situe au moment où Israël s'installe en Canaan et met en place ses institutions propres avec les villes de refuge (Jos 20) et les villes des Lévites (Jos 21) de chaque côté du Jourdain. Jos 21,43-45 décrit le repos que Yhwh a accordé à Israël, et fait du temps de Josué un âge d'or et un temps d'accomplissement des paroles de Yhwh, Jos 21,45. Jos 22 raconte

<sup>693</sup> Ce parallélisme est renforcé par les passages mettant en place les villes de refuge et les villes lévites, Nb 35 et Jos 20 et 21, Alberty, « The Canonical Alignment of the Book of Joshua », dans Lipschits / Knoppers / Alberty, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, p. 287-303.

alors une histoire singulière qui commence par l'accès de trois tribus à leurs territoires en Transjordanie et s'achève par le renoncement à une guerre civile entre Israël et les tribus transjordaniennes à propos d'un autel. Le chapitre comprend cinq moments de débats autour de la construction d'un autel sur le Jourdain.

Jos 22,1-8	- Prologue. Discours appratif de Josué. Reconnaissance des tribus de Gad, Ruben et Manassé pour leur loyauté et renvoi en Transjordanie
22,9-20	- Débat sur la construction d'un autel et litige interne en Israël. Désapprobation de Pinhas et des princes, accusation de rébellion contre des tribus transjordaniennes
22,21-29	- Discours justificatif sur la construction d'un autel comme témoin par les fils de Ruben, Gad, et demi-tribu de Manassé
22,30-31	- Débat et reconnaissance par Pinhas et apaisement du litige
22,32-42	- Épilogue et discours appratif général israélite

#### *Jos 22,1-8*

1 Alors Josué appela les Rubénites, les Gadites et la demi-tribu<sup>694</sup> de Manassé. 2 Il leur dit : Vous avez gardé tout ce que Moïse, serviteur de Yhwh, vous a ordonné, et vous avez écouté ma voix dans tout ce que je vous ai ordonné. 3 Vous n'avez pas abandonné vos frères depuis de nombreux jours durant jusqu'à ce jour, et vous avez gardé l'observance de la loi de Yhwh, votre Dieu. 4 Maintenant que Yhwh, votre Dieu, a fait reposer vos frères, comme il le leur avait dit ; maintenant, retournez et allez pour vous à vos tentes, vers le pays de votre propriété allouée, celui que Moïse, serviteur de Yhwh, vous a donné en Transjordanie. 5 Seulement, prenez vraiment garde à réaliser le commandement et la torah que Moïse, serviteur de Yhwh, vous a ordonnés pour aimer Yhwh, votre Dieu, pour suivre tous ses chemins<sup>695</sup>, pour garder ses commandements, pour s'attacher à lui et pour le servir de tout votre cœur et de toute votre vie. 6 Josué les bénit et il les envoya ; ils s'en allèrent à leurs tentes. 7 À la demi-tribu de Manassé, Moïse donna (dans) le Bashân, et à l'autre demi-tribu, Josué donna auprès de ses frères d'au-delà du Jourdain vers la mer (l'ouest). Lorsque Josué les envoya à leurs tentes, il les bénit, 8 et il leur dit : « Avec une grande prospérité retournez à vos tentes, avec des troupeaux très nombreux, avec de l'argent, de

<sup>694</sup> Beaucoup de manuscrits utilisent מנשה au lieu de מנשה pour désigner la tribu de Manassé.

<sup>695</sup> Le segment « pour suivre tous ses chemins » est absent de la version Syriacque.

l'or, du bronze, du fer et des vêtements en très grande quantité. Partagez le butin de vos ennemis avec vos frères.

En Jos 22,1-3, le discours de Josué reprend le motif de l'accomplissement de l'installation en faisant l'éloge de l'obéissance et de la fidélité des Gadites, Rubénites, Manassites à l'égard de Moïse, et aussi à l'égard de Josué ; ils sont les continuateurs et les dignes successeurs de ces fondateurs. Ces versets font référence à Nb 32 et à l'attitude positive de ces tribus : « Vous n'avez pas abandonné vos frères depuis de nombreux jours jusqu'à ce jour », לֹא עָזַבְתֶּם אֶת־אֶחָיִכֶם זֶה יָמִים רַבִּים עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Cette solidarité est en quelque sorte une marque de fidélité et de « l'observance de la loi de Yhwh », וְשָׁמְרֶתֶם אֶת־מִשְׁמֶרֶת מִצְוַת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם.<sup>696</sup> Rubénites, Gadites et Manassites sont parmi les personnes les plus obéissantes à la loi (commandement) de Yhwh.<sup>697</sup> Dans Dt 11,1, le terme « observance » est utilisé pour qualifier l'idéal de la loi d'amour et d'obéissance exigée d'Israël ; les Gadites et les Rubénites réalisent la loi deutéronomique, ils sont des Israélites exemplaires.<sup>698</sup>

Dans la deuxième partie de son discours, Josué insiste sur la réalisation de la promesse du pays avec le motif du repos qui terminait déjà la finale de Nb 32 : « Maintenant que Yhwh, votre Dieu, a fait reposé », הַיְנִיחַ יְהוָה.<sup>699</sup> Josué légitime ainsi le retour des Gadites, Rubénites et Manassites en Transjordanie. L'expression trouve une correspondance frappante avec 1R 8,66 et le moment où Salomon renvoie le peuple « à ses tentes » après la construction du temple et sa prière. Cette référence indique combien l'action des tribus transjordanienues participe du projet divin qui atteint la Transjordanie, pays de propriété allouée, אֶחָזְתְּכֶם. L'étonnante exhortation de Josué au v.5 concentre les expressions de la fidélité et de la suivance de la loi : « prenez vraiment garde à réaliser le commandement et la torah »<sup>700</sup>, לַעֲשׂוֹת אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְּכֶם מֹשֶׁה, en l'associant avec la succession des verbes, aimer, suivre, garder, attacher, servir.<sup>701</sup> La Trans-

<sup>696</sup> Le terme « observance », מִשְׁמֶרֶת est un terme spécifique du livre des Nombres (29x sur 78 emplois), ce qui renforce le lien entre ce chapitre et Nb 32. Gn 26,5 fait d'Abraham un paragon d'écoute et d'obéissance avec la même expression.

<sup>697</sup> Alors qu'en Nb 32 seuls Gad et Ruben étaient chargés de faire entrer Israël en Canaan, maintenant c'est l'ensemble avec Manassé qui est intégré à toute l'action.

<sup>698</sup> Selon Cazeaux, *Le refus de la guerre sainte*, p. 69, Jos 22 serait une tentative pour « accrédi- ter en dépit de toute l'image d'un Grand Israël, et d'un Israël pour ainsi dire au-delà des frontières d'Israël. ».

<sup>699</sup> Cette situation idéale a son parallèle en 1R 5,18 où le règne de Salomon est présenté tel un temps mythique pour Israël sans adversaire ni mal.

<sup>700</sup> L'usage de l'hendiadys מִצְוָה וְתוֹרָה pour valoriser l'importance vitale de l'obéissance à la loi trouve une correspondance significative en Dt 30, Nocquet, « “Plus que tes pères”, Dt 30,5. La Torah et la crise de l'exil », p. 167-184.

<sup>701</sup> V.5b : « pour aimer Yhwh, votre Dieu, pour suivre tous ses chemins, pour garder ses commandements, pour s'attacher à lui et pour le servir de tout votre cœur et de toute



jordanie est le lieu d'un plein accomplissement de la volonté divine. Il n'y a plus de différence entre Canaan et l'au-delà du Jourdain pour ce qui est de fidélité à Yhwh ; Jos 22 uniformise les territoires devant la Torah.<sup>702</sup> Cette uniformisation et cette représentation égalitaire des territoires sont manifestes dans le traitement équivalent des deux moitiés de la tribu de Manassé vivant sur les rives du Jourdain, v.7.<sup>703</sup> L'énumération des biens des tribus lors de leur départ « avec des troupeaux très nombreux, avec de l'argent, de l'or », *וּבְמִקְנֵה רֶב־מֵאֹד בְּכֶסֶף וּבְזָהָב*,<sup>704</sup> est comparable à celle des biens d'Abram lors de son départ d'Égypte en Gn 13,2<sup>705</sup>. Le Galaad est une terre promise où Rubénites, Gadites et Manassites entrent avec tout ce qu'il faut pour y vivre et y connaître la prospérité, signe évident de l'accompagnement que Yhwh leur accorde. Jos 22 reprend et poursuit Nb 32 en dessinant une géographie de la promesse au-delà du Jourdain.

#### *Jos 22,9-20*

9 Les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé s'en retournèrent et s'en allèrent des fils d'Israël, de Silo qui est au pays de Canaan, pour aller au pays de Galaad, au pays de leur propriété allouée dont ils avait reçu propriété sur l'ordre de Yhwh de la main de Moïse. 10 Ils arrivèrent vers les régions du Jourdain<sup>706</sup> au pays de Canaan, les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé construisirent là un autel, sur le Jourdain<sup>707</sup>, un autel grand quant à l'apparence (ou devant Dieu)<sup>708</sup>. 11 Les Israélites entendirent dire : « voici que les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé ont construit l'autel en face du pays de Canaan,

---

vosre vie », Boling / Wright, *Joshua*, p. 510, remarquent la présence des expressions les plus choyées par les écrivains deutéronomiste dans ce verset.

<sup>702</sup> Pressler, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 107-108, insiste sur l'unité d'Israël.

<sup>703</sup> La bénédiction des tribus transjordanienues aux vv.6-7 fait penser aux bénédictions prodiguées par Jacob en Gn 48,20 et Gn 49, et à celles de Moïse avant l'entrée en Canaan en Dt 33. Ce parallélisme signifie que l'entrée en Transjordanie est un accomplissement divin, ce que le v.8 confirme avec un départ prospère de Canaan.

<sup>704</sup> On peut se demander si la séparation des tribus transjordanienues d'avec les tribus cananéennes ne fait pas allusion à la séparation entre Abram et Lot en Gn 13.

<sup>705</sup> Sur les prises de guerre, 1S 30,24 ss ; Gn 14,21 ; Jos 22,8 ; Jg 5,30.

<sup>706</sup> Au v.10, le terme « région » *גְּלִילָה* est propre à Jos 22 et demeure difficile à traduire : « districts du Jourdain » (NBS), « Gueliloth du Jourdain » (TOB) ; la LXX en fait aussi un nom propre « au Guilgal du Jourdain », *εἰς Γαλαλα τοῦ Ἰορδάνου*.

<sup>707</sup> La LXX rend fort justement l'idée du TM quant à la position de l'autel « sur le Jourdain », *עַל-יַרְדֵּן* en traduisant *ἐν τῷ Ἰορδάνου*, l'autel n'est donc ni en Canaan ni en Transjordanie, la TOB propose « près du Jourdain ».

<sup>708</sup> Selon Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 53, la Vetus Latina contient une version plus originelle avec l'expression *in conspectu Dei*, « en face de Yhwh ». L'expression est conforme au v.22 où l'inauguration de l'autel s'est déroulée devant Yhwh. À cet endroit, le TM et la LXX contiennent des corrections pour respecter la centralité de Dt 12.

vers les régions du Jourdain, juste devant les fils d'Israël. »<sup>709</sup> 12 Lorsque les fils d'Israël entendirent cela, toute la communauté des fils d'Israël se rassembla à Silo pour monter contre eux avec une armée. 13 Les fils d'Israël envoyèrent Pinhéas, fils d'Eléazar<sup>710</sup>, le prêtre, auprès des fils de Ruben, des fils de Gad et de la demi-tribu de Manassé, au pays de Galaad, 14 et avec lui dix princes, un prince par maison patriarcale<sup>711</sup> pour toutes les tribus d'Israël ; eux étaient chef de leur maison patriarcale pour les clans d'Israël<sup>712</sup>. 15 Ils arrivèrent auprès des fils de Ruben, des fils de Gad et de la demi-tribu de Manassé, au pays de Galaad, et ils leur dirent : 16 « Ainsi parle toute la communauté de Yhwh : Quel est cet acte d'infidélité que vous avez commis contre le Dieu d'Israël ? Pour vous retourner aujourd'hui de derrière Yhwh lorsque vous avez construit un autel, afin de vous rebeller aujourd'hui contre Yhwh ! 17 Est ce une petite affaire pour nous que l'iniquité de Péor dont nous ne nous sommes pas purifiés (d'elle) jusqu'à ce jour et qu'advint une plaie contre la communauté de Yhwh ? 18 Et vous, vous vous retournez aujourd'hui de derrière Yhwh ! Et voici vous vous êtes rebellés aujourd'hui contre Yhwh, demain contre toute la communauté d'Israël il se mettra en colère.<sup>713</sup> 19 Si vraiment le pays de votre propriété allouée est impur (ou trop petit)<sup>714</sup>, passez donc dans le pays qui est la propriété allouée de Yhwh, là où demeure la demeure de Yhwh, et devenez héritier au milieu de nous ; et ne vous rebellez pas contre Yhwh, et ne vous rebellez pas contre nous lorsque vous avez construit pour vous un autel en dehors de l'autel de Yhwh, notre Dieu ! 20 Akân<sup>715</sup>, fils de Zérah, n'avait-il pas commis un acte d'infidélité lors de l'interdit ? Contre toute la communauté d'Israël il y eut une furie (divine). Et lui ne fut pas le seul homme à être frappé dans/par son iniquité !

<sup>709</sup> À la fin du v.11 : « en face du pays de Canaan, vers les régions du Jourdain, vers au-delà des fils d'Israël », le TM semble situer l'autel par rapport à Canaan. La LXX traduit « à la limite (frontière) de Canaan, sur le Galaad du Jourdain, au-delà des fils d'Israël ».

<sup>710</sup> La LXX ajoute : « fils d'Aaron ».

<sup>711</sup> Traduction proposée pour בִּיֵּת אֲבֹתָם, la TOB opte pour « famille patriarcale ». L'expression manque dans la version syriaque. La LXX répète la position de pouvoir de ces hommes à la tête de maisons patriarcales, ἀρχων εἰς ἀπὸ οἴκου πατριᾶς.

<sup>712</sup> Jos 22,14.20.30 utilise le terme « clan », כְּלָנִים 3, que certaines traductions rendent par « phratric ». Cette désignation est en usage dans Nb 1,16 ; 10,4.36 et 31,5.

<sup>713</sup> La LXX introduit le conditionnel : « et vous vous êtes détournés du Seigneur, alors il adviendra : si vous quittez le Seigneur, demain sur tout Israël ce sera la colère », καὶ ὑμεῖς ἀποστράφησθε σήμερον ἀπὸ κυρίου ; καὶ ἔσται ἐὰν ἀποστήτε σήμερον ἀπὸ κυρίου, καὶ αὐριον ἐπὶ πάντα Ἰσραὴλ ἔσται ἡ ὀργή. Ce dernier terme est utilisé au v.20 dans la LXX.

<sup>714</sup> Il convient de considérer avec Schenker, Altar oder Altarmodell, p. 54, que la Vetus Latina et la LXX contiennent une version plus originelle « trop petit » à la place de « impur ». Cela correspond mieux à la fonction de l'autel en tant qu'« autel de refuge ou de substitution », *Altarzufucht*, au cas où le pays transjordanien serait trop petit.

<sup>715</sup> La LXX ancienne donne Acar au lieu de Akân, Jos 7,1.

Le retour des tribus transjordaniennes vers Galaad, « au pays de leur propriété allouée »<sup>716</sup>, est de nouveau légitimé en tant que don divin sous l'autorité de Moïse. Arrivés à destination le premier acte des Gadites, des Rubénites et des Manassites est de construire un autel à Yhwh « sur le Jourdain ». L'autel, « grand quant à son apparence », מְזִבֵּחַ גָּדוֹל לְמִרְאָה<sup>717</sup>, a un rôle de témoin de l'appartenance commune des tribus cisjordaniennes et transjordaniennes : « In einem Wort : hier ist Gott einer, die ihm geweihte Altäre sind zwei »<sup>718</sup>. La fin du v.11 du TM laisse entendre que l'autel est visible de loin « en face du pays de Canaan...juste devant les fils d'Israël »<sup>719</sup>, c'est pourquoi il va déclencher une polémique. La fin du verset tente de préciser la position de l'autel. Cet effort permet-il pour autant de répondre à la question : l'autel est-il en Canaan ou en Transjordanie ? La multiplication des références – « en face du pays de Canaan, vers les régions du Jourdain, vers au-delà (juste devant les) des fils d'Israël » – a pour effet de faire naître une ambiguïté ; il s'agirait d'explicitier le fait que l'autel est « sur le Jourdain », c'est à dire sur la frontière. Ce serait une façon de dire que l'autel se situe entre les deux entités géographiques de la Transjordanie et de la Cisjordanie.<sup>720</sup>

Pour la part cananéenne d'Israël, vv.12-16, la construction de l'autel suscite une réaction violente pour en découdre militairement : « pour monter contre eux avec une armée ».<sup>721</sup> Cependant, les Israélites envoient une délégation pour condamner le geste des tribus transjordaniennes. Par rapport à Nb 32, une nouvelle génération entre en scène : Pinhas, fils d'Eléazar, est délégué avec dix princes<sup>722</sup>, « chef de leur maison patriarcale », אִישׁ רֹאשׁ בֵּית-אֲבוֹתָם. La division clanique « maison du père », בֵּית, אב, semble jouer un rôle comparable aux tribus.<sup>723</sup> La visée narrative de la

<sup>716</sup> Le terme אֲחֻזָּה indique une belle continuité avec Nb 32. En raison de ce terme, Jos 22 présuppose l'écrit sacerdotal, Assis, « The Position and Function of Jos 22 », p. 530.

<sup>717</sup> Cette présentation est vraisemblablement une correction : la Vetus Latina fait de l'autel du Jourdain un véritable autel.

<sup>718</sup> Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 53 ; Frankel, *The Land of Canaan*, p. 181, pour lequel l'autel était dans le texte primitif un autel pour le sacrifice.

<sup>719</sup> Cf. supra, la note du v.11. La préposition signifie aussi « juste devant, gerade vor ».

<sup>720</sup> Cette explication trouve un support dans le fait que la position de l'autel n'a plus guère d'importance dans la suite du récit, Boling / Wright, *Joshua*, p. 511.

<sup>721</sup> Cette possibilité d'une guerre intestine entre Israélites fait penser à la crise benjaminite en Jg 19–21. Boling / Wright, *Joshua*, p. 516–517, intitule ce chapitre : how to avoid civil war. Il y a là une belle symbolique sur la fonction de l'autel de Yhwh comme facteur de paix et d'unité ! Quel que soit le lieu où se trouve l'autel de Yhwh, il y a une communauté de Yhwh !

<sup>722</sup> Le terme « prince », נָשִׂיא, utilisé 13 fois en Josué, est caractéristique du livre des Nombres (62x), et du livre d'Ezéchiel (37x), surtout en Ez 40–48. Ce terme est en usage dans des textes de l'époque après l'exil, au moment où il n'y a plus de rois en Juda.

<sup>723</sup> Cette division familiale est récurrente en Nombres (40x), en 1Chroniques (21x), en Genèse (18x), en 1Samuel (13x) ; en Juges (11x), en Esdras-Néhémie (5x), en Josué (4x).

mention des collaborateurs de Pinhas est de montrer combien le tout Israël cananéen est impliqué dans cette affaire, ils représentent « toute la communauté de Yhwh », בְּלִי עֲדַת יְהוָה, selon le v.16.<sup>724</sup> La raison de cette violence et de la mobilisation de tout Israël repose sur l'interprétation de la construction de l'autel comme rébellion contre le Dieu d'Israël. Cet acte contrevient à l'unicité du sanctuaire de Yhwh et déroge à la loi de centralisation. L'affront présuppose en effet la tradition deutéronomique de Dt 12 ; il demeure néanmoins paradoxal qu'en ce passage tardif de Jos 22 le lieu de la centralité d'Israël soit Silo au v.12.<sup>725</sup>

Les vv.16-18, la condamnation des tribus transjordanienues, encadre la référence à un épisode douloureux de la vie au désert : l'infidélité de Baal Péor de Nb 25. Pour condamner la construction de l'autel, la délégation israélite use d'un vocabulaire multiple et fort pour dire l'importance de cette faute envers Yhwh au v.16.

- Le terme « acte d'infidélité »<sup>726</sup>, מַעַל, utilisé à 3 reprises (16.20 et 31) concerne ici une offense « contre Yhwh », בַּיהוָה<sup>727</sup>.
- Les verbes « détourner, retourner », שׁוּב, utilisé avec l'expression « de derrière Yhwh », מֵאַחֲרֵי יְהוָה, et « se rebeller », מִרְדָּה<sup>728</sup>.

La comparaison avec l'affaire de Baal de Péor au v.17 insiste sur la pérennité de cette faute dont les israélites n'ont pas encore été purifiés : la construction d'un autel sur le Jourdain est une nouvelle infidélité.<sup>729</sup> La gravité de la faute est telle qu'elle prolonge celle de Baal Péor : en conséquence la

---

Un tel usage fait appartenir ce récit à une composition tardive et post-sacerdotale du Pentateuque, puisque le terme n'est pas particulièrement présent en P.

<sup>724</sup> La notion de « communauté de Yhwh se trouve encore en Nb 27,17 et 31,16, Ed Noort, « Bis zur Grenze des Landes? Num 27,12-23 und das Ende der Priesterschrift », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 112.

<sup>725</sup> Pour cette raison, le texte fut considéré comme deutéronomiste, Assis, « The Position and Function of Jos 22 », p. 530. Silo est un sanctuaire qui joue un rôle important en Josué, selon Jos 18, il est le lieu de rassemblement de la communauté d'Israël et lieu de gouvernement. Le sanctuaire est à nouveau mentionné à la fin des Juges, Jg 18,31 et 21,12-21. Mais le lieu joue un rôle historique important dans les traditions de Samuel avant l'instauration de la monarchie, 1S 1-14 (10x). Les occurrences de Silo en Jérémie font état de la destruction du sanctuaire comme image du jugement divin qui pèse sur Jérusalem au moment de la crise de l'Exil, Jr 7,12.14 ; 26,6.9. Il s'agit là du souvenir d'une tradition ancienne, puisque Silo fut détruit à la fin du 11<sup>ème</sup> siècle, un site qui était vraisemblablement un centre administratif plus qu'un sanctuaire, Finkelstein, *Le royaume biblique oublié*, p. 48-54.

<sup>726</sup> Le terme exprime l'infidélité entre époux, Nb 5,12.21 ; Ez 17,20 ; 20,27.

<sup>727</sup> En tant qu'acte d'infidélité envers Yhwh (sacrilège) : Lv 5,15.21 ; Nb 31,16 ; en Esd 9,2.4 et 10,6, le terme est utilisé pour condamner les mariages avec des étrangères.

<sup>728</sup> Ce verbe sert pour la rébellion religieuse, Nb 14,4, et politique, 2R 18,7.

<sup>729</sup> L'usage hitpaël du verbe purifier, נִצָּה, se trouve essentiellement en Lv 14,1-31 à l'occasion de la purification des lépreux ; le verbe laisse entendre la nécessité d'un rite cultuel pour retrouver la pureté et l'accessibilité à Yhwh.

colère (de Yhwh<sup>730</sup>) frappera l'ensemble de la communauté d'Israël, une situation qui rappelle celle de Nb 32<sup>731</sup>.

Au v.19 le partage de Canaan entre toutes les tribus est légitimé par l'éventualité de l'impureté (ou de l'étroitesse) du territoire de Transjordanie.<sup>732</sup> Cette offre d'hospitalité est une reconnaissance de la fidélité des tribus transjordaniennes.<sup>733</sup> Mais le verset suggère un statut différent de Canaan, « propriété allouée de Yhwh », par l'affirmation: « là où demeure la demeure de Yhwh », שְׁכֵן יְהוָה שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה.<sup>734</sup> Une telle affirmation de la présence de Yhwh en Canaan pose la question de la célébration d'un culte à Yhwh au-delà du Jourdain, ce que les versets suivants éclairent.

### *Jos 22,21-29*

21 Les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé répondirent aux chefs des clans d'Israël : 22 « El, Elohim, YHWH ; El, Elohim, YHWH<sup>735</sup>, lui sait, et Israël lui saura ! Si c'est par rébellion et si c'est par un acte d'infidélité contre Yhwh, qu'il ne<sup>736</sup> sauve pas ce jour ! 23 Construire un autel pour nous retourner de derrière Yhwh, et si cela c'est pour offrir des holocaustes et des offrandes végétales, si cela c'est pour offrir des sacrifices de paix, que Yhwh lui-même trouve ! 24 Si ce n'est que nous avons fait cela à cause de l'angoisse d'une parole<sup>737</sup> qui dit : « demain vos fils diront à nos fils : “Qui est pour vous Yhwh, le Dieu d'Israël ?”<sup>738</sup> 25 Yhwh a mis une frontière entre nous et vous, fils de Ruben et fils de Gad<sup>739</sup>, le Jourdain ; il n'y a pas de part pour vous avec Yhwh, vos fils fe-

<sup>730</sup> Le verbe « être en colère » a pour sujet et l'humain et le divin : Dt 9,7-22.

<sup>731</sup> Jos 22 offre un parallèle de structure avec Nb 32 dans lequel la demande des Rubénites et des Gadites est comparée au refus d'entrer en Canaan en Nb 13-14 et en radicalise l'effet : il s'agit d'une faute corporative qui atteint tout Israël.

<sup>732</sup> Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 54 : la fonction de « refuge » est plus originelle que celle liée à une fonction de purification. Au contraire, Frankel, *The Land of Canaan*, p. 186-187, présente le récit originel comme étant une manière de condamner l'autel en tant que violation de la loi de la centralité et de l'exclusivité de Silo.

<sup>733</sup> Pour Noort, « Bis zur Grenze des Landes », p. 112, l'enjeu est de montrer que la Transjordanie n'est pas un pays impur : ses habitants appartiennent à la communauté de Yhwh.

<sup>734</sup> La formule est aussi unique dans le livre de Josué. La référence à l'acte d'infidélité d'Akân de Jos 7 renforce l'aspect collectif de l'acte commis.

<sup>735</sup> La LXX ne donne pas la même succession des noms divins : « le Dieu, le Dieu qui est le Seigneur, ὁ θεὸς θεός ἐστιν κύριος καὶ ὁ θεὸς θεός κύριος. On peut se demander si l'intuition de la LXX n'est pas celle qui rend mieux compte de cette suite de noms ; pourrait-on traduire : le dieu des dieux, Yhwh ?

<sup>736</sup> Nous préférons la 3<sup>ème</sup> personne au jussif de la version Syriacque et de la Vulgate.

<sup>737</sup> Littéralement « à cause de l'angoisse, à cause de la parole ». La LXX semble plus explicite que le TM et traduit le fait que cette parole n'est pas seulement un soupçon, mais un fait : « à cause du respect de la parole ».

<sup>738</sup> TOB : « Qu'y a-t-il de commun entre vous et le Seigneur... ? », LXX : « quoi pour vous le Seigneur, le Dieu d'Israël ? », Τί ὑμῖν κύριος...

<sup>739</sup> « Fils de Ruben et fils de Gad » manque dans la LXX ancienne et le Syriacque.

ront cesser nos fils de craindre Yhwh.” 26<sup>740</sup> Nous nous sommes dit : “voici ce que nous ferons donc pour nous : construire un autel, non pas pour faire des holocaustes, non pas pour sacrifier, 27 car lui, il sera témoin entre nous et vous<sup>741</sup>, et nos générations après nous, du service de Yhwh accompli<sup>742</sup> devant lui par nos holocaustes, nos sacrifices, nos sacrifices de paix<sup>743</sup> ; et que vos fils, demain, ne disent pas à nos fils : il n’y a pas de part pour vous avec Yhwh”. 28 Nous nous sommes dit : “Il arrivera lorsque ils nous diront cela, à nous et à nos générations, demain, nous dirons : Regardez le modèle<sup>744</sup> de l’autel de Yhwh que nos pères ont fait, non pour faire des holocaustes et non pour sacrifier, mais pour être témoin entre nous et vous. 29 Loin de nous de nous rebeller contre Yhwh, de nous retourner aujourd’hui de derrière Yhwh, pour construire un autel pour des holocaustes, des offrandes végétales et des sacrifices, en plus de l’autel du Yhwh notre Dieu qui est devant sa demeure !” »

Aux vv.21-23, l’alignement de noms divins : El, Elohim, Yhwh en dit l’unité et fait du tétragramme, le nom contenant les deux autres. En faisant écho à la LXX, cette construction pourrait être rendue « le dieu des dieux, Yhwh » afin de souligner aussi son universalité.<sup>745</sup> Les tribus trans-jordanienues demandent alors une forme d’ordalie, afin que Yhwh juge de l’intention même de leur acte : (v.22 et 23) : « que Yhwh lui-même trouve », יהוה הוא יבקש. En se défendant de vouloir créer un autre lieu de culte sacrificiel et d’enfreindre la loi de l’unicité du sanctuaire, les tribus transjordanienues observent fidèlement la loi deutéronomique.<sup>746</sup>

Les vv.24-25 explicitent la réponse qui repose sur « l’angoisse d’une parole », ואם-לא מדאגה מדבר. Ce segment proleptique annonce la parole que les fils des Israélites cananéens diront aux fils des tribus trans-jordanienues. Cette anticipation raconte la situation de celui qui parle : « Qui est pour vous Yhwh, le Dieu d’Israël ? », מה-לכם וליהוה אלהי ישראל. Les tribus

<sup>740</sup> Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 50-52, fait état de la Vetus Latina selon le texte de *Lugdunensis*. En effet, la Vetus Latina ne comprend ni la fin du v.27 ni celle du v.28, elle témoigne d’une version plus courte et plus originelle que le TM et la LXX.

<sup>741</sup> L’expression « entre nous et vous » figure trois fois au v.25.27.28 dans le TM et la LXX (avec quelques variantes), alors que l’expression n’est attestée que deux fois dans la Vetus Latina, Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 50-51.

<sup>742</sup> Littéralement « pour servir le service de Yhwh devant lui » ; la LXX propose : « de ce que nous assurons le service du Seigneur devant lui ».

<sup>743</sup> La LXX : « des sacrifices pour notre salut ».

<sup>744</sup> TOB : « forme même, réplique », la LXX rend le terme תבנית ainsi : « voyez la similitude de l’autel du Seigneur », Ἰδετε ὁμοίωμα τοῦ θυσιαστηρίου κυρίου. Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 51, pense que le terme légitime la centralisation du culte.

<sup>745</sup> La suite des noms divins se retrouve au Ps 50,1 pour dire sa souveraineté universelle, John Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, NCEBC.OT, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1986, p. 172, interprète El comme « dieu très haut » : « the Mighty one ».

<sup>746</sup> Une des questions auquel répond le texte est de savoir si les membres de la diaspora sont aussi de fidèles yahwistes, sur cet enjeu, Pressler, *Joshua, Judges and Ruth*, p. 110-111.

transjordaniennes expriment la crainte d'être soupçonnés de ne plus être des fidèles de Yhwh, et que leurs fils soient ostracisés<sup>747</sup> ; ils feraient même peser une menace sur la fidélité à Yhwh des fils d'Israël en Canaan ou sur les fils en Transjordanie, v.25<sup>748</sup> :

« Il n'y a pas de part pour vous avec Yhwh, vos fils feront cesser nos fils de craindre Yhwh. »

אִין־לְכֶם חֶלֶק בִּיהוָה וְהַשְׁבִּיתוּ בְנֵיכֶם אֶת־בְּנֵינוּ לְבִלְתִּי יִרְאָ אֶת־יהוָה<sup>749</sup>

Le Jourdain risque de devenir une frontière religieuse et de limiter la pratique du yahwisme au seul territoire cananéen.<sup>750</sup>

Les vv.26-27 poursuivent l'explication : l'autel construit a la fonction de témoin de l'orthodoxie théologique et religieuse des tribus de Transjordanie selon le v.27 :<sup>751</sup>

« Car lui, il sera témoin entre nous et vous, et nos générations après nous, de l'accomplissement du service de Yhwh. »

כִּי עַד הוּא בֵּינֵינוּ וּבֵינֵיכֶם וּבֵין דְּרוֹתֵינוּ אֶחָדֵנוּ לְעֶבֶד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה

L'autel atteste de l'unité religieuse d'Israël sur les deux rives du Jourdain.<sup>752</sup> Les tribus transjordaniennes portent le souci de l'unité théologique d'Israël dont ils sont les dignes représentants : l'autel est un « modèle ou une reproduction », תְּבִנִית, réalisés par les pères, v.28.<sup>753</sup>

<sup>747</sup> La LXX exprime bien cette « ostracisation » ou le risque d'ostracisme : « vos fils rendront étrangers nos fils », καὶ ἀπαλλοτριώσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν τοὺς υἱοὺς ἡμῶν, ἵνα μὴ σέβωνται κύριον.

<sup>748</sup> La fin du v.25 peut se comprendre de ces deux manières, elles pointent le risque de l'éloignement des descendants des juifs de Transjordanie d'avec Yhwh.

<sup>749</sup> La formule « il n'y a pas de part » exprime une séparation stricte, en particulier pour les lévites, Dt 12,12 ; 14,27.29. Elle se retrouve en Ne 2,20 à propos du rejet des Samariens de Sanballat.

<sup>750</sup> Les fils des tribus ne sont pas des étrangers qui détourneraient les Israélites de la crainte de Yhwh. On retrouve ici la défiance patriarcale de Gn 12 et Gn 20 à l'égard des Égyptiens et des Philistins qui n'auraient aucune crainte de Yhwh.

<sup>751</sup> Sur le motif du « témoignage », Cazeaux, *Le refus de la guerre sainte*, p. 72-73, il développe l'idée d'un autel symbole et relais ; Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 172-173, note le lien avec une possible référence aux traités araméens de Sujin, et avec Gn 31,47-48 où la stèle doit servir de témoignage entre les clans de Laban et de Jacob ; elle devient une marque étiologique de Gilead. Ce lien laisse penser que les textes traitant de Sichem et de la Transjordanie appartiennent vraisemblablement à un même effort d'écriture pour mettre en valeur le Galaad, terre « promise » où Yhwh est célébré.

<sup>752</sup> Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 52 : « Zeugnis der Einheit zwischen Rubeniten und Gaditen auf einer Seite und den übrigen Israeliten auf der anderen Seite. »

<sup>753</sup> C'est le seul usage de l'expression « modèle de l'autel de Yhwh ». Le terme est principalement utilisé dans le cadre de la dénonciation iconoclaste de Dt 4,16-18 ; Es 44,13 ;

Les tribus transjordanienues se posent subtilement en garant de la foi yahwiste et de l'orthodoxie de son culte : l'autel n'est qu'un modèle, sous entendu l'autel central est bien en Cisjordanie, ce que laisse entendre la fin du texte<sup>754</sup>. Au v.29, les tribus transjordanienues témoignent-elles alors d'une nouvelle fonction de l'autel de Yhwh en dehors de Canaan ? Le culte yahwiste en Transjordanie est un culte sans sacrifice si l'on suit la version de la Vetus Latina qui fait de l'autel transjordanien un véritable lieu de culte yahwiste.<sup>755</sup> Ce texte résous la contradiction avec le motif de la centralité et la tension avec la loi de Dt 12 en faisant de ce véritable autel un lieu non sacrificiel. Une préoccupation comparable est derrière Gn 12,6-9 où Abram construit des autels pour y invoquer le nom de Yhwh. Ces passages témoignent d'une prise en compte de la centralité cultuelle de Canaan tout en redéfinissant un nouveau type de relation à Yhwh.<sup>756</sup>

### *Jos 22,30-31*

30 Phinéas, le prêtre, les princes de la communauté et les chefs des clans d'Israël qui étaient avec lui entendirent les paroles qu'avaient dites les fils de Ruben, les fils de Gad et les fils de Manassé<sup>757</sup>, cela fut bon à leurs yeux. 31 Phinéas, fils d'Eléazar, le prêtre, dit aux fils de Ruben, aux fils de Gad et aux fils de Manassé : « Nous savons aujourd'hui que Yhwh est au milieu de nous, parce que vous n'avez pas commis cet acte d'infidélité contre Yhwh, et que vous avez délivré les fils d'Israël de la main de Yhwh.

Avec la formule d'approbation<sup>758</sup>, Pinhas prononce une phrase ambiguë : « Yhwh est au milieu de nous », בִּיְהוָה בְּמִדְבָּר, v.31. L'expression peut-être comprise comme un « nous » inclusif. Pinhas valide subtilement une forme de décentrement : Yhwh est présent en Canaan et aussi parmi les tribus transjordanienues.<sup>759</sup> La fin étonnante du verset dit la raison de la présence de Yhwh au milieu d'un Israël cananéen et transjordanien, Yhwh se manifeste aussi au-delà du Jourdain : « vous avez délivré les fils d'Israël de la main de Yhwh », אֲנִי הַצַּלְתֶּם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִיַּד יְהוָה. Pinhas interprète le geste des Israélites transjordanienus comme un acte salutaire qui a permis

Ez 8,10. Il a le sens de « maquette, plan » en Ex 25,9.40, et selon 1Ch 28,11-12.18-19, c'est un plan, une maquette d'origine divine que l'on exécute.

<sup>754</sup> Selon cette tradition la demeure de Yhwh est à Silo.

<sup>755</sup> Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 51-55 : « Dieser Altar bezeugte die Zugehörigkeit der drei Stämme zu Israel, weil er JHWH geweiht war, dem Gott ganz Israels. » (55).

<sup>756</sup> Le culte synagoga n'est pas bien loin.

<sup>757</sup> La LXX première main ajoute « et la demi tribu », καὶ τὸ ἡμισυ φυλῆς Μανασσῆ, selon Jos 13,15. On retrouve la même addition aux vv.31.32.33.34.

<sup>758</sup> « Cela fut bon à leurs yeux », Lv 10,20 ; Dt 1,23...

<sup>759</sup> La formule peut avoir une connotation plus centrée sur Canaan, même dans ce cas, cette présence dépend des tribus transjordanienues qui n'ont commis aucun acte d'infidélité.



d'éviter un châtement de Yhwh. Les tribus transjordanienues sont un agent divin, un instrument de délivrance en permettant l'apaisement d'un conflit militaire fratricide. Le salut est venu de la Transjordanie.

*Jos 22,32-34*

32 Phinéas, fils d'Eléazar, le prêtre, et les princes retournèrent de chez les fils de Ruben et de chez les fils de Gad, du Galaad vers le pays de Canaan, vers les fils d'Israël, ils leur retournèrent une parole. 33 La parole fut bonne aux yeux des fils d'Israël. Ils bénirent Dieu (Elohîm), et ne parlèrent plus de monter contre eux avec une armée pour détruire le pays que les fils de Ruben et les fils de Gad habitaient. 34 Les fils de Ruben et les fils de Gad<sup>760</sup> invoquèrent à l'autel, parce que (cet autel)<sup>761</sup> est témoin entre nous que Yhwh, c'est le Dieu<sup>762</sup>.

Le renoncement à l'action armée s'achève par la bénédiction adressée à Dieu : « Ils bénirent Elohîm ». Cette appellation renvoie à la première réaction des Israélites transjordanienues, elle indique une forme d'universalisme : Canaan n'est pas (plus) le seul lieu du tétragramme, les noms divins sont multiples et équivalents sur les deux rives du Jourdain.

La conclusion décrit l'attitude culturelle des tribus transjordanienues « (ils) invoquèrent », וִיקְרְאוּ, comparable aux invocations d'Abram du nom de Yhwh à Béthel en Gn 12,8 et 13,4. La Transjordanie est bien le lieu d'un culte yahviste. Enfin, l'autel est non seulement témoin de la réconciliation entre Israélites de l'Ouest et Israélites de l'Est, d'une nouvelle transversalité et communion des deux du côté du Jourdain : Israël n'est pas seulement en Canaan. L'autel est aussi le témoin de la pratique authentique des tribus de Transjordanie, et de l'universalité du Dieu d'Israël, invoqué et confessé aussi au-delà du Jourdain. La qualification de Yhwh reprend une formule qui est comparable à d'autres formulations monothéistes : « Yhwh, c'est le Dieu », יהוה הֵלֵהִם<sup>763</sup>.

<sup>760</sup> La LXX harmonise en ajoutant « la demi-tribu de Manassé ».

<sup>761</sup> Le mot « autel » a probablement disparu.

<sup>762</sup> La LXX donne une version différente : « Et Josué invoqua à l'autel des Rubénites, des Gadites et de la demi-tribu de Manassé et il dit : « que (l'autel) était témoin au milieu d'eux que le Seigneur est leur Dieu ». καὶ ἐπωνόμασεν Ἰησοῦς τὸν βωμὸν τῶν Ρουβην καὶ τῶν Γαδ καὶ τοῦ ἡμίσεως φυλῆς Μανασση καὶ εἶπεν ὅτι Μαρτύριόν ἐστιν ἀνὰ μέσον αὐτῶν ὅτι κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν ἐστιν. La LXX réintroduit Josué qui avait disparu au profit du prêtre Eléazar dans le TM. Josué a le dernier mot en saluant combien Yhwh est devenu le Dieu des Transjordanienues.

<sup>763</sup> La formule est comparable à 1R 18,39 et à Dt 4,32-40.

### 3.3.3. Jos 22 et son cadre littéraire et historique

#### *L'histoire rédactionnelle de Jos 22,1-34*

Comme nous l'avons esquissé, l'ensemble des mentions des tribus transjordanienues en Josué sont essentiellement des ajouts à une écriture du livre qui était à l'origine dévolue à la prise de Canaan et à la répartition de la terre entre les tribus. Jos 22 appartient donc à la dernière phase d'élaboration du livre de Josué.<sup>764</sup> A. G. Auld estime que la terminologie concernant les tribus, distribuées en un système de neuf et demi sur la rive ouest du Jourdain et de deux et demi sur la rive est du Jourdain, est un développement tardif du livre de Josué.<sup>765</sup> V. Fritz y voit également le contexte de l'époque post-exilique pendant laquelle le temple de Jérusalem était devenu le centre du judaïsme, et où la question de l'appartenance des Juifs en dehors de la Judée se posait de manière urgente.<sup>766</sup> Dans le même sens, selon C. Pressler, ce texte post-exilique légitime la centralité de Jérusalem, le seul lieu de culte est Juda, et il y a de l'impureté en dehors de Juda. Cependant, l'appartenance à Yhwh n'est pas déterminée par la géographie, mais par la loyauté à Yhwh. Le récit sert à montrer comment l'on peut résoudre une crise par les mots et non par les armes.<sup>767</sup> Jos 22\* est une reprise d'une tradition plus ancienne telle que Jos 13,8-15 la rapporte, une reprise dans laquelle les auteurs offrent une réflexion sur la pratique et le culte yahwistes en dehors de la Judée à l'époque perse. Cette réflexion légitime-t-elle la centralité de Jérusalem ?

<sup>764</sup> L'histoire de la formation du livre de Josué est liée à l'élaboration de l'histoire deutéronomiste, Thomas Römer, « Josué », Römer / Macchi / Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 332-344. La recherche distingue Jos 1-12\* attribué à une première édition dtr sous le roi Josias en raison de son référent géographique, et Jos 13-24\* à une rédaction dtr seconde et à une série de passages qui sont post-dtr dont Jos 20-22. Certains auteurs pensent cependant tel Soggin que « ce récit, dans sa forme originale, est indubitablement ancien » et que le Deutéronomiste y développe le thème du sanctuaire unique. Cette ancienneté serait liée au sanctuaire de Gilgal, Jg 3,19, Jan Alberto Soggin, *Le livre de Josué*, CAT, Neuchâtel, Delachaux & Nestlé, 1970, p. 159-160. L'opinion d'Assis, « The Position and Function of Jos 22 », p. 534, y voyant une tradition pré-monarchique laisse dubitatif : « The most suitable background for the story is the settlement period ». Frankel, *The Land of Canaan*, p. 184-194, estime que ce récit contient un « original narrative » qui fut repris par un rédacteur sacerdotal 22,9-34 auquel s'ajoute une insertion dtr en 22,1-8. Il situe le récit originel en lien avec le rejet des « outsiders » de Esd 4,1-3. Une position étonnante qui suppose une rédaction sacerdotale et deutéronomiste postérieure à Esdras-Néhémie.

<sup>765</sup> A. Graeme Auld, *Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, Old Testament Studies, Edinburgh, T&T Clark, 1998, p. 69-76 (74).

<sup>766</sup> Fritz, *Das Buch Josua*, p.218-227 : « Die Bildung paßt in die Auseinandersetzungen der nachexilischen Zeit, als der Tempel von Jerusalem zum Mittelpunkt des israelitischen Kultes geworden war und die Frage der Zugehörigkeit von Juden außerhalb Judas zum rechtmäßigen Israel dringend wurde. » (222).

<sup>767</sup> Pressler, *Joshua, Judges and Ruth*, p. 111.

rusalem et de la Judée, lieux qui ne sont nullement nommés ?<sup>768</sup> Il pourrait s'agir d'un questionnement sur le bien-fondé de cette centralité dans la mesure où la relation à Yhwh ne dépend plus d'une appartenance territoriale.

Sur le plan rédactionnel, la question de l'unité de ce texte se pose. V. Fritz y voit un texte imprégné d'une terminologie sacerdotale où il distingue une rédaction sacerdotale d'un élargissement rédactionnel.<sup>769</sup> La séparation du texte en deux unités, 22,1-6 et 7-34\*, en raison de deux thématiques différentes voire opposées, le renvoi en Transjordanie et la construction d'un autel, apparaît difficile à maintenir. En effet, le passage dans son ensemble a pour but de montrer l'orthodoxie théologique des Israélites qui s'installent au-delà du Jourdain, tant en Jos 22,1-6 que dans 22,7-34\*. Par contre, les vv.19-20 qui introduisent les motifs de l'impureté du territoire transjordanien, celui de la présence de Yhwh et de sa demeure, et celui du péché d'Akân sont des motifs nouveaux par rapport au début du récit. Ces motifs corrigent la représentation de la Transjordanie, elle est une terre promise équivalente à la Cisjordanie. Par ces mentions, ces versets introduisent une différence de statut entre les deux rives du Jourdain. L'affaire d'Akân et sa référence à Jos 7 renforcent l'idée de la pureté de la terre promise de Canaan.<sup>770</sup> Quant aux vv.28-29, ils redoublent et renforcent les vv.26-27 en y répétant le motif de la non rébellion des tribus trans-jordaniennes contre Yhwh. Ces versets renforcent également la différenciation entre les deux rives en faisant de l'autel un « modèle ». L'autel transjordanien garantit que l'autel véritable est bien en Canaan (à Jérusalem ?), il répète le motif du sacrifice devant la demeure située en Canaan.<sup>771</sup> Ainsi, l'histoire rédactionnelle de Jos 22 :

Récit premier	22,1-18.21-27.30-34
Ajouts « sacerdotalisants »	22,19-20 et 28-29

Un des buts du récit premier est de montrer comment la Transjordanie est devenue un authentique lieu de pratique du culte yahwiste.<sup>772</sup> Ainsi, en projetant dans l'époque de Josué, époque idéale de respect de la loi, ce texte a une double visée apologétique. Tout d'abord, ce passage laisse entendre qu'à l'époque de Josué, il y a déjà le respect scrupuleux d'une centralité du

<sup>768</sup> Cette absence refléterait la volonté des auteurs bibliques de ne pas commettre un anachronisme, puisque Jérusalem et son culte sont liés à l'émergence de la royauté de David.

<sup>769</sup> Fritz, *Das Buch Josua*, p. 222-227. La rédaction sacerdotale comprendrait : 22,9.10.12-19.21-27aa.30-34 ; l'élargissement rédactionnel : 22,1-6.7.8.11.20.27a\*b.28.29. Frankel, *The Land of Canaan*, p. 184-191 attribue à P Jos 22,9-34\*. Cet auteur ne semble pas connaître les débats européens sur le Pentateuque.

<sup>770</sup> Cf. supra, les notes comparables à propos de Nb 32,29-30.

<sup>771</sup> Or, affirmer que la centralité du culte se place à Silo (au nord) dans un livre qui célèbre la conquête de Benjamin et l'installation en Juda n'est pas dénué d'humour.

<sup>772</sup> Jos 22 est un retournement de Nb 25. Pinhas y condamne l'infidélité des fils d'Israël, en Jos 22, il légitime les Israélites en Transjordanie. Le culte n'y est plus un culte sacrificiel.

culte yahwiste. Bien avant le temps de Jérusalem, les Israélites unis ont respecté cette règle avec le sanctuaire nordiste de Silo, le lieu de la demeure de Yhwh. Cette authenticité yahwiste de la Transjordanie fut même salutaire pour les fils d'Israël en Canaan. Puis, en utilisant la phrase « vous n'avez pas de part avec nous », l'auteur prend position contre l'attitude exclusiviste de Néhémie ; il réagit à l'exclusion des Samariens et des yahwistes d'origine ammonite de la construction de Jérusalem par Néhémie<sup>773</sup>, Ne 2,20 :

20 Je leur fis cette réponse : Le Dieu du ciel nous fera réussir. Nous, ses serviteurs, nous bâtissons ; mais vous, vous n'avez ni part, ni droit, ni évocation dans Jérusalem. (NBS)

וַאֲנַחְנוּ עֲבָדָיו נִקְוִים וּבְנִינוּ וְלָכֶם אֵין חֵלֶק וְצִדְקָה וְזִכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם

Jos 22 est donc une apologie de ceux qui vivent leur foi yahwiste en dehors de la Judée<sup>774</sup>, Jos 22 valide l'orthodoxie religieuse et cultuelle de la diaspora. En faisant de l'autel construit sur le Jourdain le témoin de la nouvelle foi yahwiste d'Israël au Dieu unique, ce texte étonnant relativise la centralité jérusalémite<sup>775</sup> en appelant à une unité qui uniformise les appartenances territoriales devant Yhwh.

Un tel récit est peu compatible avec l'idéologie centralisatrice de l'écriture deutéronomiste et réactualisée par les écrits d'Esdras-Néhémie. En raison de sa proximité littéraire et thématique avec Nb 32<sup>776</sup>, Jos 22 est également une composition liée aux milieux de la diaspora. Les ajouts « sacerdotalisants » sont une tentative pour corriger l'orientation d'un Israël au-delà du Jourdain en rappelant la prééminence de la Cisjordanie (Judée ?) en tant que lieu de la demeure de Yhwh.<sup>777</sup>

### Bilan

Après avoir reconnu le bien-fondé des deux peuples, Moabites et Ammonites, en raison de leur parenté avec Abraham, Gn 19,30-38, et la légitimité de leurs territoires en Dt 2,8-23, le parcours montre combien la Transjorda-

<sup>773</sup> Knauf, « Enquête sur la Transjordanie », p. 32 ; Frankel, *The Land of Canaan*, p. 193-194, estime que Jos 22 a des analogies avec Esd 4,1-3 dans lequel Esdras ostracise les « ennemis de Juda et de Benjamin » qui prétendent offrir des sacrifices au même Dieu.

<sup>774</sup> Dans un sens voisin, déjà Loewenstamm, « The Settlement of Gad and Reuben », p. 129-130, à propos de l'installation des tribus en Nb 32.

<sup>775</sup> Selon Schenker, « Altar oder Altarmodell », p. 49-55, la Vetus Latina contient une version originelle dans laquelle deux autels équivalents cohabitent.

<sup>776</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 384-387, juge le texte pas beaucoup plus tardif que Nb 32 et l'attribue à une rédaction théocratique (ThR) : ThR complète en Jos 22,9 ss par une négociation exemplaire sur le statut cultuel de la région.

<sup>777</sup> Une telle correction apparaît délicate dans un texte où le centre est encore Silo !

nie est devenu un territoire d'habitation pacifique pour Israël avec l'épopée de Balaam, Nb 22–24.

Dans la suite, Nb 32 et Jos 22 soulignent, chacun à sa manière, l'importance des tribus transjordanienues dans l'accomplissement de la promesse du pays : ces tribus se révèlent indispensables à l'entrée en Canaan et au salut de tout Israël. Ces histoires sont un plaidoyer pour l'unité d'Israël de chaque côté du Jourdain en élaborant une justification de la dignité irréprochable des communautés de Transjordanie quant au respect de la Torah. Ces deux textes élargissent également la notion du pays promis qui reçoit une légitimité comparable en tant que territorialités du salut sur chaque rive du Jourdain.<sup>778</sup> Ce faisant, ces récits insistent sur le bien-fondé d'un culte yahwiste au-delà du Jourdain qui n'est pas une frontière religieuse selon Jos 22. Ces narrations théologiques témoignent d'un même travail autour de la relation entre territoires et culte de Yhwh dans le Pentateuque et Josué.

En montrant combien la Transjordanie est un lieu habitable pour une partie d'Israël et un lieu propice au culte de Yhwh depuis la sortie d'Égypte, Nb 32 et Jos 22 sont la trace vive d'une réflexion sur la situation religieuse de la diaspora à l'égard de la Judée et du temple de Jérusalem à l'époque perse. L'enquête menée aboutit à corroborer le constat de la recherche contemporaine, à savoir que Nb 32 appartient à la composition finale du Pentateuque en raison de sa proximité avec Dt 34. En effet, dans ce dernier récit, le pays que voit Moïse, personnage divinisé au jour de sa mort, comprend la Transjordanie (Galaad), Dt 34,2. En Jos 22, une main rédactionnelle, comparable à celle qui a œuvré en Nb 32, est venue compléter la version judéenne de la conquête et de l'installation en Canaan du livre de Josué. En effet, au sein de l'histoire deutéronomiste qui développe l'idée d'une terre promise cisjordanienne<sup>779</sup>, Jos 22 témoigne d'une étonnante empathie à la Transjordanie en racontant une conquête « sans Josué », mais menée grâce à la bravoure de Gad, Ruben et Manassé. En faisant de l'« au-delà du Jourdain » une terre promise où se célèbre légitimement le culte yahwiste du Dieu unique, ce texte et celui de Nb 32 se font l'expression de la diaspora (et de Samarie ?) affirmant leur entière adhésion à la nouvelle foi yahwiste de l'époque achéménide.<sup>780</sup>

<sup>778</sup> Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 149-154.

<sup>779</sup> Une telle représentation est développée en Deutéronome et Jos 1–12, elle y est associée au rejet des étrangers transjordanienues, Moab et Ammon, Dt 23,4. La représentation cisjordanienne de la terre promise avec Jérusalem au centre est également en bonne place dans la littérature prophétique et l'espérance de restauration en Es 56–66, Ez 47.

<sup>780</sup> Un tel travail sur la Transjordanie rappelle Jos 24 en tant qu'apologie de Sichem et du territoire samarien. Ces élaborations seraient à l'origine de l'attachement des Samaritains au personnage de Josué, puisque dans les traditions samaritaines il y a un développement de la légende de Josué. De la même manière, la diaspora d'Égypte redéploie le cycle de Joseph dans une version plus orthodoxe et judaïsante : Joseph et Aseneth, Noah

Les textes parcourus dans cette section apparaissent dans leur état final comme des textes tardifs. En lien avec « l'au-delà du Jourdain, ils déploient une empathie remarquable à l'encontre des territoires et des peuples qui y vivent. Ces textes seraient-ils alors la trace de la réflexion des communautés juives transjordanienues sur la territorialité de la promesse du pays à l'époque perse?

---

Hacham, « *Joseph and Aseneth: Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity* », *JSPE* 22/1 (2012), p. 53-67.

## 4. Madian et Edom dans le Pentateuque

### *Introduction*

Le quatrième volet de l'enquête sur les territoires autour de la Judée se consacre à Edom à la frontière sud du pays de Juda.<sup>781</sup> Les noms Séir, Madian et Edom semblent recouvrir une même territorialité dans plusieurs occurrences bibliques selon Jg 5,4. Au territoire d'Edom est lié le personnage d'Esau dans le cycle de Jacob ; au territoire de Madian est lié Moïse lors de sa fuite hors d'Égypte devant Pharaon ; il y rencontre un personnage important, Jéthro. De même, le lecteur retrouve le territoire d'Edom en Nombres

---

<sup>781</sup> Bradford A. Anderson, *Brotherhood and Inheritance. A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions*, LHB.OTS 556, New York – London, T&T Clark, 2011 ; John Raymond Bartlett, « Edomites and Indumaeans », *PEQ* 131 (1999), p. 102-114 ; Piotr Bienkowski, « New Evidence on Edom in the Neo-Babylonian and Persian Periods », dans John Andrew Dearman / M. Patrick Graham (éds.), *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, JSOT.S 343, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 198-213 ; Pierre Bordreuil, « Avant les Nabatéens, les Édomites », *MoBi* 127 (2000), p. 19-21 ; Pierre Bordreuil / Peter M. Fisher, « De David à Alexandre (XI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Une longue histoire commune avec Israël », *MoBi* 104 (1997), p. 20-27 ; Oded Bustenay, « Israel's Neighbours », dans John Barton (éd.), *The Biblical World. Volume 1*, London, Routledge, 2002, p. 492-525 ; Bert Dicon, *Edom, Israelite Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT.S 169, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994 ; Diana Vikander Edelman (éd.), *You shall not Abhor an Edomite for he is your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABSt 3, Atlanta, Scholars Press, 1995 ; Stephen Hart, « Le pays d'Edom », *MoBi* 46 (1986), p. 30-33 ; Ernst Axel Knauf, « Edom: The Social and Economic History », dans Edelman, *You shall not Abhor*, p. 93-117 ; id., *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADP 10, Wiesbaden, Harrossowitz Verlag, 1988 ; Øystein S. LaBianca, « The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE) », dans Thomas E. Levy (éd.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London, Leicester University Press, 1998, p. 399-415 ; André Lemaire, « Les transformations politiques et culturelles de la Transjordanie au VI<sup>e</sup> siècle, av. J.-C. », *Trans* 8 (1994), p. 9-27 ; id., « Edom and the Edomites », dans André Lemaire / Baruch Halpern (éds.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, VT.S 129-FIOTL 5, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 225-243 ; Simon B. Parker, « Ammonite, Edomite, and Moabite », dans John Kaltner / Steven L. McKenzie (éds.), *Beyond Babel. A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*, SBL.RBS 42, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 43-60 ; Römer, *L'invention de Dieu*, p. 71-93 ; Juan Manuel Tebes, « The Edomite Involvement in the Destruction of the First Temple: A Case of Stab-in-the-Back Tradition? », *JSOT* 36/2 (2011), p. 219-255 ; Fawzi Zayadine, « Ammon, Moab et Edom : une longue histoire commune avec Israël », *MoBi* 46 (1986), p. 10-16.

et en Deutéronome lors de la traversée de ce territoire par Israël sortant d'Égypte. Dans le fil des parcours précédents, l'étude suivante s'attache aux occurrences positives de la relation à ce territoire que l'on trouve dans le Pentateuque<sup>782</sup> : Madian et Edom/Esäü dans le livre de la Genèse ; Madian, Moïse et Jéthro dans le livre de l'Exode ; et les traversées d'Edom en Deutéronome.

#### 4.1. *Madian et Edom/Esäü dans le livre de la Genèse*

Le nom de Madian apparaît fort peu dans le livre de la Genèse qui privilégie celui d'Edom. Madian est mentionné dans la généalogie d'Abraham, Gn 25,2-4, et dans celle d'Esäü.<sup>783</sup> Les mentions d'Edom sont essentiellement liées au cycle de Jacob où elles trouvent leur origine dans le conflit et la réconciliation entre les deux frères Jacob et Esäü<sup>784</sup>. Les liens entre Esäü et le territoire d'Edom sont particulièrement soulignés à l'occasion de deux épisodes, celui de la rencontre de Jacob et d'Esäü en Gn 33,1-17 et la généalogie d'Esäü de Gn 36<sup>785</sup>.

##### 4.1.1. *Madian, fils d'Abraham : Gn 25,1-6*

Gn 25,1 Abraham ajouta et prit une femme, son nom était Qetoura. 2 Elle lui enfanta Zimrân, Yoqshân, Medân, Madian, Yishbaq et Shouah. 3 Yoqshân enfanta Saba et Dedân, les fils de Dedân, ce sont les Ashourites<sup>786</sup>, les Letoushites et les Léoummites<sup>787</sup>. 4 Les fils de Madian, ce sont Eifâ, Efër, Hanok, Avida et Eldaa ; tous ceux-là, ce sont les fils de Qetoura. 5 Et Abraham donna tout ce qui est à lui à Isaac. 6 Et aux fils des concubines qui étaient à Abraham, Abraham donna des présents, et il les envoya loin d'Isaac son fils tant qu'il était encore vivant, vers l'est dans le pays de Qedem.

<sup>782</sup> Sur le récit plus négatif de la traversée d'Edom en Nb 20, cf. infra, le chapitre 7.

<sup>783</sup> Madian en Gn 36,35 se trouve cependant impliqué dans une bataille contre Edom au sein d'une généalogie consacrée aux dynasties édomites.

<sup>784</sup> La première mention d'Edom est en Gn 25,30 où se trouve une explication étiologique du nom d'Edom et son identification avec Esäü ; celle de Madian en Gn 25,2-4 en tant que descendant d'Abraham ; celle de Séir en Gn 14,6.

<sup>785</sup> Jacques Pons, « Confrontation et dialogue en Genèse 12-36 », *ETR* 65 (1990), p. 15-26 ; Albert de Pury / Thomas Römer / Konrad Schmid, « Genesis », dans Matthias Krieg / Konrad Schmid (éds.), *Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel – Band 1. Altes Testament, erster Teil*, Zürich, TVZ, 2010, p. 10-149 ; Lothar Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 3. Teilband: Gen 25,19-36,43*, FzB 106, Würzburg, Echter Verlag, 2005.

<sup>786</sup> Sur les difficultés des noms rares, Everson, « The *Vetus Latina* and the Vulgate of the Book of Genesis », dans Evans/Lohr/Petersen (éds.), *The Book of Genesis*, p. 524-525.

<sup>787</sup> La partie 3b du verset, « les fils de Dedân, ce sont les Ashourites, les Letoushites et les Léoummites », manque dans la reprise généalogique de 1Ch 1,32.



Selon Gn 25,2-4, Madian est fils d'Abraham parmi les enfants nés de Qetoura.<sup>788</sup> Cette notice généalogique indique l'étendue des liens matrimoniaux que le narrateur biblique impute à la lignée d'Abraham.<sup>789</sup> À l'exception de Madian que l'on identifie grâce à l'histoire de Gédéon, les autres noms des fils d'Abraham ne sont guère identifiables. Par contre, les petits enfants d'Abraham par Yoqshân, Saba et Dédân<sup>790</sup>, représentent des contrées particulièrement prospères et légendaires<sup>791</sup>. Quant aux petits enfants par Madian, ils demeurent difficiles à identifier, excepté Eifa mentionné en Es 60,6, et Hanok dont le nom parcourt le livre de la Genèse. Les peuples affiliés recouvrent essentiellement le sud de la Palestine, le nord-ouest de l'Arabie et les bords de la Mer rouge.

Les vv.5-6 insistent sur la distinction et la séparation de la lignée « qetourite » d'avec la lignée de Sarah. En Gn 25,5, Isaac est l'héritier unique d'Abraham qui lui accorde « tout ce qui est à lui », *אֵת כָּל-אֲשֶׁר-לִי*. Gn 25,6 qualifie les autres femmes d'Abraham de « concubines », *הַפִּילִגִּשִׁים*<sup>792</sup>, pour expliquer l'attitude d'Abraham envers ses autres enfants : « il les envoya loin d'Isaac son fils », *וַיִּשְׁלַחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ*.<sup>793</sup> Une des intentions de la notice est de légitimer la séparation d'avec les nations représentées par les

<sup>788</sup> Sur la structure familiale patriarcale, Naomi A. Steinberg, « The World of the Family in Genesis », dans Evans / Lohr / Petersen, *The Book of Genesis*, p. 279-300 (283-284).

<sup>789</sup> Le commentaire de G. von Rad, *La Genèse*, p. 264-265, est intéressant quant au malaise que suscite chez lui cette notice qu'il interprète comme un mariage, après la mort de Sarah, en contradiction avec le fait qu'Abraham était déjà trop vieux pour enfanter 40 ans plus tôt. « En fait, cette péripécie enlève beaucoup au caractère unique et extraordinaire de la conception et de la naissance d'Isaac. »

<sup>790</sup> Le nom de Saba, Gn 10,7, fait penser à la riche reine de Saba en 1R 10, le nom se trouve encore pour désigner une contrée d'où vient l'or. De même, Dédân en Gn 10,7 est un nom qui désigne ceux qui font du commerce, Ez 27,15.20.

<sup>791</sup> Les descendants d'Abraham avec Madian, Eifa et Saba, et les descendants d'Ismaël avec Nebayoth et Qédar en Es 60,6-7 sont présents au moment du grand rassemblement des nations dont Sion est la lumière. Manifestement les lignées d'Abraham par Qetourah et Hagar sont les premières à participer à la reconnaissance du rayonnement salutaire de Jérusalem :

Es 60,6 Un afflux de chameaux te couvrira,  
de tout jeunes chameaux de Madiân et d'Eifa ;  
tous les gens de Saba viendront,  
ils apporteront de l'or et de l'encens,  
et se feront les messagers des louanges du SEIGNEUR.

<sup>7</sup>Tout le petit bétail de Qédar sera rassemblé pour toi,  
les béliers de Nebayoth seront pour tes offices ;  
ils monteront sur mon autel, ils y seront en faveur ;

oui, je rendrai splendide la Maison de ma splendeur. (NBS)

<sup>792</sup> Le terme se trouve en Gn 22,24 ; 35,22 ; 36,12 et surtout en Jg 19-20.

<sup>793</sup> La destination de ces enfants mis loin d'Isaac est « vers l'est », *קִדְמָה*, est-elle une indication positive ? Le même type de séparation radicale se retrouve en Gn 21, lorsque Sarah demande à ce qu'Abraham renvoie Ismaël. Par ailleurs, la lignée d'Hagar avec Ismaël et ses descendants a une destinée bien distincte de celle de Juda.

autres fils d'Abraham, en la faisant remonter à une décision d'Abraham lui-même. Cette séparation distingue la lignée par Isaac comme cela fut le cas en Gn 17.

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 25,1-6*

L'exégèse traditionnelle attribuait cette notice au « Yahviste » qui, selon von Rad, a un intérêt « pour ces courants latéraux qui viennent se perdre dans l'histoire profane, ... cf Gn 19 :30-38. »<sup>794</sup> Qualifié plutôt de matériau non P par l'exégèse contemporaine, ce passage est à situer dans la suite de Gn 12,1ss. Ce genre de notice sert à décrire l'accomplissement de la promesse à une multitude de descendants. Selon D. Carr : « not only does Abraham have more children (Gn 25,1-4), but the promise of many descendants is extended to his heirs and fulfilled with them as well. »<sup>795</sup> Ce texte non P est à attribuer à une main rédactionnelle tardive provenant d'un milieu de la diaspora à l'époque perse. En effet, cette représentation positive des héritiers d'Abraham sur d'autres territoires est corrigée par les vv.5-6 qui distinguent Isaac de ses demi-frères. Comme noté plus haut, le motif de la séparation radicale entre la descendance de Sarah et de celle de Qetourah est à rapprocher de la séparation entre Isaac et Ismaël en Gn 21. Une telle séparation entre les membres de la famille d'Abraham est un ajout rectificatif.<sup>796</sup>

#### *4.1.2. Esaü en Séir : Gn 33,12-17*

Gn 33,12 Esaü dit : « Partons, allons ; j'irai à côté de toi. » 13 Jacob lui répondit : « Mon seigneur sait que les enfants sont délicats, et que j'ai avec moi<sup>797</sup> des brebis et des vaches qui allaitent ; si je les pressais<sup>798</sup>, ne fût-ce qu'un seul jour, tout le petit bétail mourrait. 14 Que mon seigneur veuille passer donc devant son serviteur. Moi, je m'avancerai doucement au pas de la tâche qui est devant moi et au pas des enfants jusqu'à ce que j'arrive près de mon seigneur à Séir ». 15 Esaü dit : « Je veux laisser avec toi quelques-uns du peuple qui est à moi ». Jacob répondit : « A quoi bon ! Puissé-je seulement trouver grâce aux yeux de mon seigneur ». 16 Esaü retourna, en ce jour là, sur sa route vers Séir. 17 Mais Jacob partit pour Sukkot où il se bâtit une maison et où il fit des huttes pour son troupeau. C'est pourquoi il appe-

<sup>794</sup> Selon von Rad, *La Genèse*, p. 265, Gn 25,1-6 est de la main du Yahviste, il serait aussi à l'origine de Gn 19,30-38.

<sup>795</sup> Carr, *Reading*, p. 184-185.

<sup>796</sup> La séparation d'Isaac et des enfants de Qetourah a-t-elle une connotation ethnique ?

<sup>797</sup> L'expression עָלַי signifie littéralement « sur moi » dans le sens d'une chose qui pèse, c'est pourquoi Erhard Blum, « Genesis 33,12-20 : die Wege trennen sich », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 227-228, traduit : « darauf muss ich Rücksicht nehmen ».

<sup>798</sup> Il convient de suivre ici le Pentateuque samaritain : « je les pressai », וְדַם קָרַיתִי.

la le nom de ce lieu Sukkot<sup>799</sup>, c'est-à-dire les huttes. (Traduction Levi Ngangura)

En Gn 33, le voyage d'Esau vers Séir achève le récit de la réconciliation entre les deux frères dont il constitue la finale.<sup>800</sup> Cette rencontre qui scelle une reconnaissance du personnage d'Esau se place à la fin du cycle de Jacob après le retour du patriarche Jacob en Canaan et sa séparation d'avec son beau-père Laban.<sup>801</sup> Le récit des retrouvailles de Jacob et d'Esau est longuement préparé par Gn 32,3-22 où l'occurrence d'Edom, pays d'Esau, apparaît en Gn 32,4 au moment où Jacob part de chez Laban.<sup>802</sup> Le récit de la réconciliation entre frères suit l'épisode bien connu du passage du Yabboq où Jacob affronte Dieu par l'intermédiaire d'un mystérieux personnage. Lors du combat, Jacob reçoit un nom nouveau qui dit son acceptation du Dieu qui le rencontre, et il est béni. Jacob sort claudiquant, marque même de la confrontation avec Dieu.<sup>803</sup>

L'initiative d'Esau porte la marque de la réconciliation entre les deux frères par l'usage du nous : « Partons, allons », נִסְעָה וְנֵלְכָה. Esau offre son com-pagnonnage qui signe la fin de la séparation des deux frères : « j'irai à côté de toi », וְאֵלְכָה לְיַנְדְּךָ, et la fin de toute menace.<sup>804</sup> La réponse de Jacob aux vv.13-15 à l'initiative d'Esau est ambiguë et l'interprétation demeure indéterminée.<sup>805</sup> Le lecteur s'interroge alors pour savoir si la réconciliation est véritablement acquise ou si le conflit entre les deux ne demeure pas sous jacent. En effet, Jacob ne demeure-t-il pas ici un tricheur et ne trompe-t-il pas une nouvelle fois son frère en argumentant qu'il va suivre Esau en Séir, alors que la fin de la péripécie raconte son arrivée à Sukkot ?<sup>806</sup> Cependant, dans le contexte de l'ensemble du cycle de Jacob, la

<sup>799</sup> En raison des analogies avec 33,3b.31a, il est préférable d'éviter l'impersonnel : « on appela », Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 228.

<sup>800</sup> Avec Konrad Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau (Genesis 33,1-11) », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 216-217, il est possible de dire qu'Esau recoit une compensation de la bénédiction usurpée de Gn 27.

<sup>801</sup> Lévi Ngangura Manyanya, « Jacob a gagné toute la bénédiction, Esau n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33,1-17) », *ETR* 85/4 (2010), p. 479-498 ; Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 211-226.

<sup>802</sup> Thomas Römer, « Genèse 32,2-22 : préparations d'une rencontre », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 181-196.

<sup>803</sup> Walter Dietrich, « Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 197-210.

<sup>804</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 231, l'initiative que prend Esau le place devant Jacob, signe fort qu'Esau n'est plus un frère menaçant.

<sup>805</sup> Ces reprises indiquent la cohérence de l'histoire racontée en Gn 33,1-17. L'unité de la réponse est bien soulignée par l'inclusion entre le v.12 et le v.15, et le terme וְנֵלְכָה.

<sup>806</sup> Rashi interprète l'attitude de Jacob telle une méfiance à l'égard d'Esau, Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 229.

réconciliation semble un acquis, puisque Jacob y répète la formule de 33,8 et 11 : « Puissé-je seulement trouver grâce aux yeux de mon seigneur », אֲמַצְאֶחֶן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי. La phrase porte autant de sincérité que les larmes et l'embrassade de 33,4. De même, l'interprétation de Jacob de la venue des 400 hommes d'Esau comme une menace, Gn 32,7 et 33,1, n'est plus de mise. Jacob a bien entendu l'offre d'Esau comme une offre de protection ou d'escorte pour son camp. La présentation que fait Jacob de son camp de la tendresse de ses enfants et de l'importance de son camp est conforme à l'image construite au cours des chapitres précédents.<sup>807</sup> Demeure néanmoins la question de la destination de Jacob au v.14 : « à Séir ». Cette destination n'est pas celle prévue par Yhwh lorsqu'il demande à Jacob de sortir de chez Laban vers « le pays de ses ascendances », אֶרֶץ מוֹלָדוֹ, cela légitimerait la séparation des frères. Selon E. Blum, la réponse de Jacob est expliquée par la nécessité pour Jacob de trouver une voie étroite entre l'échange et la déception<sup>808</sup> ; une telle interprétation fait intervenir une dimension psychologique que le récit ne met pas en avant. Cependant, si l'on interprète la phrase dans un sens futur en raison de la forme *inaccomplie* du verbe : « jusqu'à ce que j'arrive auprès de mon seigneur à Séir », עַד אֲשֶׁר-אָבֵא אֶל-אֲדֹנָי שְׂעִירָה, la formulation peut s'interpréter comme une possibilité pour Jacob et les siens de venir dans le pays de son frère. Cette réponse ouvre à un échange, et une perméabilité territoriale est désormais envisageable entre Israël et Edom.

Les vv.16-17 utilisent une formule de séparation que l'on retrouve en Gn 32,1-2 :<sup>809</sup>

33,16 Esau retourna, en ce jour là, sur sa route vers Séir. 17 Mais Jacob partit pour Sukkot,... C'est pourquoi il appela le nom de ce lieu Sukkot.	32,1 Et Laban retourna en son lieu. 2 et Jacob alla sa route ... 3 Et il appela le nom de ce lieu Mahanaïm.
16 וַיָּשָׁב עִשָׂא בַּיּוֹם הַהוּא עַל דַּרְכּוֹ שְׂעִירָה 17 וַיֵּעָקֵב נָסַע סִבְתָּהּ ... עַל-כֵּן קָרָא שְׁם-הַמָּקוֹם סִבּוֹת	1 וַיָּשָׁב לָבָן לְמָקוֹמוֹ 2 וַיֵּעָקֵב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ 3 וַיִּקְרָא שְׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנִים

<sup>807</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 231.

<sup>808</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 232 : « Der Situation entsprechend geht Jakob den schmalen Grad zwischen Täuschung und Enttäuschung. » ; Westermann, *Genesis 12-36*, p. 526-527, comprend la réponse de Jacob comme une réponse polie.

<sup>809</sup> Cette « Trennungsformel », Gn 18,33 ; 32,1b.2a ; Nb 24,25 ; 1S 10,25b-26a ; 14,46 ; 15,34 ; 21,1 (LXX) 24,23b ; 26,25b ; 2S 20,22, marque la fin d'un épisode dans lequel les protagonistes de l'histoire se séparent en allant chacun son chemin, Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 232.

Ces deux formules et ces deux lieux construisent une figure anaphorique qui encadre la rencontre avec Esaü et marque le dépassement de la crainte et une nouvelle étape dans l'existence de Jacob ; Sukkot devient le premier lieu d'un établissement désormais paisible pour lui, les siens et son troupeau.<sup>810</sup> Cette finale ne consacre donc pas la distance entre les deux frères, mais bien leur réconciliation et la fin du conflit qui a commencé en Gn 25,21 ss. Par ce récit, les destinataires sont appelés à comprendre que l'identité ne se forge que dans la distinction, mais que cette distinction n'est ni une frontière infranchissable ni un rejet de l'autre.<sup>811</sup> La bénédiction de Jacob dépend également d'une reconnaissance réciproque, du cheminement d'Esaü/Edom, et de son acceptation (durable) de la fraternité.

*L'histoire rédactionnelle de Gn 33,12-17*

Gn 33,12-17 en tant que finale de Gn 33,1-11 implique son appartenance au récit originel alors qu'il s'agissait d'une entité littéraire indépendante.<sup>812</sup> L'identification rédactionnelle de Gn 32,3-22 et Gn 33,1-17 est encore en débat<sup>813</sup>. Quoiqu'il en soit, l'épisode de la réconciliation entre Esaü et Jacob et sa finale sont des récits qui ne connaissent pas le développement du conflit entre Juda et Edom aux temps de l'Exil.<sup>814</sup> L'épisode appartient à un matériau non P et vraisemblablement préexilique bien qu'un contexte pré-

<sup>810</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 230 ; Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 224, considère que la séparation des frères scelle au contraire la réconciliation.

<sup>811</sup> Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 233 : « Zugleich aber zeigt dieses Finale, dass Identität durch Abgrenzung weder Ausgrenzung noch Herabsetzung des Anderen bedeuten muss ».

<sup>812</sup> Albert de Pury, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », dans John A. Emerton (éd.), *Congress Volume. Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden, Brill, 1991, p. 87 ; Blum, « Genesis 33,12-20 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 235. De Pury comprend cette autonomie comme l'occasion d'affirmer des liens de parentés que manifestent une bénédiction partagée, des continuités générationnelles qui sont la volonté de la divinité tutélaire : Elohim, et des appartenances territoriales qui sont légitimées et qui ont leur autonomie ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 256-260, considère que Gn 33,1-17 appartient bien à l'histoire ancienne de Jacob qu'il appelle « prepromise Jacob's narrative », cette narration est indépendante de ce qui précède et de ce qui suit. Il attribue Gn 33,14.16 à des « travel notice », *ibid.*, p. 103 ; Ngangura Manyanya, « Jacob a gagné toute la bénédiction », p. 496-497.

<sup>813</sup> Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 223-226, fait un état de la question sur les différentes positions.

<sup>814</sup> Une grande partie des prophéties contre Edom, Es 34,5-15 ; Ez 25,12-14 ; 35,1-15 ; Jo 4,19 ; Ab 10-14 ; Ps 137,7) qui véhicule une image négative de ce territoire, présuppose l'Exil et la conquête édomite du sud de Juda. Pour Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 225 : « Gn 33,1-11 steht nicht für die Unterlegenheit Israels gegenüber Edom. »

cis des relations Israël/Edom soit impossible à déterminer.<sup>815</sup> Cette représentation positive des rapports entre Israël et Edom est encore rehaussée au sein de la généalogie d'Esau.

#### 4.1.3. Les descendances d'Esau : Gn 36,1-8

Gn 36,1 Voici les descendances d'Esau, lui c'est Edom. 2 Esau prit ses femmes parmi les filles de Canaan : Ada, fille d'Elôn, le Hittite ; Oholibama, fille d'Ana, fils<sup>816</sup> de Tsibéôn, le Hivvite/Horite<sup>817</sup> ; 3 et Basmath/ Mahalat<sup>818</sup>, fille d'Ismaël, sœur de Nebayoth. 4 Ada mit au monde pour Esau Eliphaz ; Basmath/Mahalat<sup>819</sup> enfanta Réouel ; 5 Oholibama mit au monde Yéoush, Yalam et Coré. Voici les fils d'Esau qui naquirent de lui dans le pays de Canaan. 6 Esau prit ses femmes, ses fils et ses filles, tous les gens de sa maison, ses troupeaux, toutes ses bêtes, et tous les biens qu'il avait acquis du pays de Canaan<sup>820</sup>, et il s'en alla vers un pays d'en face Jacob, son frère. 7 Car il arriva que leurs biens étaient trop grands pour habiter ensemble, et le pays de leurs migrations ne pouvait pas les porter à cause de leurs troupeaux. 8 Esau habita dans la montagne de Séir. Esau, lui c'est Edom.

Les principales mentions d'Edom sont regroupées en Gn 36 où le lecteur apprend l'identification Esau/Edom en 36,1.<sup>821</sup> Dans le livre de la Genèse, la liste généalogique de Gn 36 clôture le cycle de Jacob, elle suit Gn 35,28-29 où Jacob et Esau enterrent ensemble leur père Isaac. La même structure littéraire clôture le cycle d'Abraham. Après qu'Isaac et Ismaël ont enterré leur père Abraham à Hébron, le récit laisse place à la généalogie d'Ismaël, Gn 25,7-18. Ce parallélisme souligne fortement que les voisins d'Israël en tant que parenté d'Abraham bénéficient de sa bénédiction patriarcale au même titre qu'Israël pour ce qui est de leur continuité généalogique<sup>822</sup>. Une des caractéristiques théologiques fortes du livre de la Genèse est de mettre

<sup>815</sup> Schmid, « Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 225-226 ; John Raymond Bartlett, « Edom in the Nonprophetic Corpus », dans Edelman, *You shall not Abhor an Edomite for he is your Brother*, p. 13-21, considère que les mentions d'Edom reflèteraient ici les relations entre l'Israël du Nord et Edom.

<sup>816</sup> Avec le Pentateuque Samaritain, la LXX et la version syriaque, lire « fils » au lieu de fille.

<sup>817</sup> Lire Horite en raison du v.20.

<sup>818</sup> Pour être en conformité avec Gn 28,9, il faut lire le nom propre Mahalat selon le Pentateuque samaritain.

<sup>819</sup> Même remarque qu'en 3a.

<sup>820</sup> Nous suivons le Pentateuque samaritain et la LXX « du pays de Canaan », מְאֲרֵץ כְּנָעַן.

<sup>821</sup> Gerda Hoekveld-Meijer, *Esau. Salvation in Disguise. Genesis 36. A Hidden Polemic Between Our Teacher and the Prophets about Edom's Role in Post-Exilic Israel through Leitwort Names*, Kampen, Kok Pharos, 1996 ; Ernst Axel Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 291-300.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 292.

en récit une profonde égalité des enfants d'Abraham devant la bénédiction. De manière comparable, ces généalogies interrompent le fil narratif de la Genèse ; l'histoire de Jacob se développe ensuite dans celle de Joseph.<sup>823</sup>

Le lecteur de Gn 36 est soumis à des répétitions et à des ajouts. Le narrateur biblique a complété une première présentation d'Esau en mentionnant la génération qui naît de ses enfants, 10-14 et 15-19. La liste fait de Séir un personnage distinct d'Esau tout en précisant qu'il s'agit bien d'un homme d'Edom. Le passage présuppose néanmoins l'identification Séir/Edom en Gn 36,20-30. Une liste des rois d'Edom est donnée comme une liste antique puisqu'il s'agirait de rois ayant régné avant les rois israélites, Gn 33,31-39. La généalogie s'achève par la mention des chefs de clans d'Esau, Gn 33,40-43.<sup>824</sup>

L'inclusion entre 36,1 et 8 « lui, c'est Edom » fait de Gn 36,1-8, une première unité. Gn 36,1-5 commence par décrire les appartenances matrimoniales d'Esau qui, par ses mariages, est à la fois de Canaan et en lien avec la famille d'Ismaël. Ces mentions présupposent les récits précédents des mariages d'Esau avec des cananéennes, Gn 26,34-35, et ses mariages avec les filles d'Ismaël, Gn 28,8-9, sans soulever pour autant la question des mariages exogamiques.<sup>825</sup> Aux vv.6-8, le lecteur apprend que c'est Esau qui prend l'initiative de se séparer de son frère Jacob avec tous les biens acquis au pays de Canaan où il a prospéré : « il s'en alla vers un pays en face de Jacob, son frère », וַיֵּלֶךְ אֶל-אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב שָׁחִיו. Esau s'en va en raison de la trop grande abondance de leurs troupeaux, une situation comparable à celle d'Abram et Lot de Gn 13,5-13.<sup>826</sup> Dans les deux récits, les parentés sont dans une situation comparable ayant à faire face à un territoire qui ne peut les « porter » :

Gn 13,6a Le pays ne pouvait les porter pour habiter ensemble, tant leur bien était grand	Gn 36,7b et le pays de leurs migrations ne pouvait pas les porter à cause de leurs troupeaux
6a וְלֹא-נִשָּׂא אֹתָם הָאָרֶץ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו כִּי-הָיָה רִכּוּשָׁם רָב	7b וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לְשִׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם

En Gn 13,5-13, Abraham laisse généreusement le choix à son neveu Lot qui choisit d'habiter la région du District, alors qu'Abraham continue

<sup>823</sup> Christoph Uehlinger, « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50\*) », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 303-328.

<sup>824</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 297-300, attribue ces versets à un complément sacerdotal, P<sup>S</sup>.

<sup>825</sup> Dans cette liste, le nom Réouel/Raouel fait le lien avec l'histoire de Moïse en Madian où Réouel est le futur beau-père de Moïse, Ex 2,18.

<sup>826</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 295-296.

d'habiter Canaan. En Gn 36,7-8, Esaü s'en va de manière unilatérale après avoir été lui aussi un immigré en Canaan qu'il quitte pour Séir. Ce passage ne fait pas mention des tensions entre les deux frères, même s'il présuppose le récit de leur rencontre de Gn 33. Dans cette version, il y a une volonté de légitimer la place d'Edom en raison de sa parenté abrahamique et d'intégrer ce territoire dans la géographie de la promesse abrahamique. De plus, l'importance littéraire de cette généalogie dans le cycle de Jacob est à interpréter comme une prise de position favorable à Edom. Cette position contraste avec la manière dont le territoire d'Edom est rejeté dans la tradition prophétique ; Gn 36 valorise le frère de Jacob qui est l'ennemi juré d'Israël en Es 34,5-15 ; Ez 25,12-14 ; 35,1-15.<sup>827</sup>

#### *L'histoire rédactionnelle de Gn 36,1-8*

En raison de l'expression « voici les descendance », ואלה תלדות, le passage est unanimement attribué à P.<sup>828</sup> Le récit sacerdotal ne connaissait vraisemblablement pas l'histoire de Joseph, et la mention de Gn 37,2a se poursuivait en 46,6-7. Il était suivi par la mort de Jacob, Gn 47,28 ; 49,33 et se prolongeait initialement en Ex 1,1-4.7.<sup>829</sup> Dans ces versets, Gn 36,2b-5 seraient, selon E. A. Knauf, des ajouts secondaires qui préparent le complément Ps de 36,10-19 en nommant les femmes d'Esaü avec une insistance sur leurs origines ethniques parmi les gens du pays.<sup>830</sup>

P présuppose l'histoire de Jacob, la réconciliation/séparation des deux frères de Gn 33,1-17 et l'histoire de Lot se séparant d'avec Abraham, Gn 13,5-13. Comme nous l'avons vu, la séparation en Gn 36 est le fait d'Esaü, mais, selon P, Jacob fut aussi contraint de quitter Canaan en raison de la taille de son troupeau. Les deux frères émigrent vers un autre lieu, Esaü en Séir, et le texte originel décrivait ensuite la migration de Jacob vers l'Égypte en Gn 46,6-7.<sup>831</sup> Selon P, Esaü, en quittant « le pays des migrations » pour aller s'installer en Séir, a une attitude comparable à celle d'Abram à l'égard de Lot. L'histoire sacerdotale se poursuivait en Gn 36,

<sup>827</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 291.

<sup>828</sup> Westermann, *Genesis 12-36*, p. 562-563 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 104-109, montre que Gn 36,6-7 fait partie des notices de voyages ainsi que les notices d'installation qui sont attribuées à P.

<sup>829</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 292-293 ; Thomas Römer, « Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité », dans Olivier Abel / Françoise Smyth (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Patrimoine, Paris, Cerf, 1992, p. 73-85 ; Uehlinger, « Fratrie, filiations et paternités », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 310-311.

<sup>830</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 294 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 108-109, y voit un ajout sacerdotal tardif.

<sup>831</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 295. Dans le récit de Joseph, la venue de Jacob en Égypte est nécessitée par la famine, alors que, selon P, c'est l'impossibilité du pays à pouvoir supporter le grand nombre de troupeaux, c'est pourquoi en Gn 46,6-7, Jacob arrive avec tous ces biens en Égypte.



40-43 et à l'ensemble du territoire d'Edom en y reconnaissant les autorités politiques.<sup>832</sup>

Le parcours sur Edom dans la Genèse montre qu'il y a une tradition ancienne et positive de la fraternité avec Edom qui s'est maintenue au-delà de la dénonciation prophétique. Cette tradition fut portée et valorisée par l'écrit sacerdotal. Un tel regard favorable sur le voisin méridional d'Israël trouve dans la tradition de Madian un essor nouveau et une continuité narrative.

#### 4.2. *Madian dans le livre de l'Exode*

À la suite des mentions d'Edom en Genèse, l'étude de la géographie théologique dans le Pentateuque conduit inévitablement à s'interroger sur le territoire de Madian qui est intimement lié à l'histoire du salut de l'Israël premier.<sup>833</sup> Aux débuts du livre de l'Exode, Madian en Ex 2,15-16 est un lieu de refuge et de salut pour Moïse. Cette mention se retrouve en Ex 3,1 au moment où Moïse, berger, conduit les troupeaux de Jéthro, présenté comme le beau-père de Moïse et prêtre en Madian, le pays de Madian est alors le lieu d'origine de la vocation de Moïse. Madian est encore présenté en Ex 4,19 comme le lieu de l'envoi de Moïse vers l'Égypte afin d'en libérer les fils d'Israël. Enfin, l'histoire de la vocation « madianite » de Moïse forme une inclusion avec Ex 18 dans laquelle Madian apparaît de manière fort positive, à la fois comme territoire opposé à l'Égypte et à la fois comme lieu de l'organisation administrative d'Israël.

##### 4.2.1. *Madian, lieu de refuge pour le libérateur d'Israël : Ex 2,15-23aα*

Le passage étudié est situé à la fin des deux premiers chapitres de l'Exode qui exposent la situation de servitude des fils d'Israël en Égypte. Ex 1 décrit les résistances israélites et divines au décret pharaonique de supprimer les enfants mâles des fils d'Israël.<sup>834</sup> Ex 2,1-10 expose le sauvetage miracu-

<sup>832</sup> Knauf, « Genesis 36,1-43 », dans Macchi / Römer, *Jacob*, p. 295-297, montre combien P rend compte avec justesse de l'organisation sociopolitique d'Edom de sa période étatique avec une dimension tribale et nomade et une dimension plus sédentaire et villa-geoise.

<sup>833</sup> Les mentions de Madian se retrouvent essentiellement dans les livres historiques, dans le livre des Juges avec 31 emplois dans l'histoire de Gédéon. C'est dans ce récit que se place l'origine de la tradition sur le « jour de Madian » qu'Es 9,3 célèbre comme jour de délivrance. Es 10,26 fait de la défaite de Madian une marque de victoire contre l'Assyrie. La mention d'Hab 3,7 serait à lire dans le même sens.

<sup>834</sup> Moshé Anbar, « L'influence deutéronomique sur le code de l'Alliance: le cas d'Exode 2:12-17 », *ZAR* 5 (1999), p. 165-166 ; John M.G. Barclay, « Manipulating Moses: Exodus 2.10-15 in Egyptian Judaism and the New Testament », dans Robert P. Carroll (éd.),

leux de l'enfant Moïse qui se retrouve chez la fille du Pharaon. À la suite de cette enfance extraordinaire, Ex 2,15-23a présente Moïse adulte dans une péripécie bien unifiée narrativement dont il constitue la finale :

2,11-14	- Le meurtre d'un Égyptien et la fuite de Moïse
2,15-17	- Arrivée en Madian, Moïse rend justice aux filles du prêtre de Madian
2,18-23aa	- Moïse l'égyptien et sa continuité en Madian

En Ex 2,11-14, le motif de la croissance de Moïse, « et il grandit », rappelle l'histoire patriarcale où une telle accroche narrative est présente pour indiquer la continuité du récit (Gn 21,8.20 ; 24,35 ; 25,27<sup>835</sup>), et pour annoncer un nouvel épisode de la vie du personnage. L'alignement du personnage de Moïse sur la tradition patriarcale manifeste une volonté de rapprochement des figures fondatrices de l'Israël des origines. De même, dans la suite du verset, l'expression « il sortit vers ses frères », וַיֵּצֵא אֶל-אֶחָיו, soulignant l'appartenance familiale et ethnique de Moïse, est fort présente dans le cycle de Joseph.<sup>836</sup> Ce verset est également un condensé de la situation des Israélites en Égypte avec le mot « corvée », סִבְלָה (1,11 et 5,4-5).<sup>837</sup> Dans ces versets, Moïse anticipe l'attitude de Yhwh à l'égard des Israélites et des Égyptiens :

- « Il voit leur corvée », de même Yhwh « voit leurs servitudes », Ex 3,7-9.
- « Il frappe l'Égyptien », ainsi Yhwh frappe de multiples manières l'Égypte, Ex 12,12 (verbe נִכָּה).<sup>838</sup>

---

*Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson*, JSOT.S 138, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, p. 28-46 ; Bob Ekblad, « Journeyming with Moses toward True Solidarity: Shifting Social and Narrative Locations of the Oppressed and Their Liberators in Exodus 2-3 », dans Gerald O. West (éd.), *Reading Other-Wise. Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities*, SBL.SS 62, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 87-102 ; Gordon F. Davies, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2*, JSOT.S 135, Sheffield, JSOT Press, 1992 ; Fredrick C. Holmgren, « Exodus 2:11-3:15 », *Interp.* 56/1 (2002), p. 73-76 ; Dennis T. Olson, « Violence for the Sake of Social Justice? Narrative, Ethics and Indeterminacy in Moses' Slaying of the Egyptian (Exodus 2.11-15) », dans Charles H. Cosgrove (éd.), *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations*, JSOT.S 411-BTC 5, London – New York, T&T Clark, 2004, p. 138-148 ; Helena Zlotnick-Sivan, « Moses the Persian? Exodus 2, the 'Other' and Biblical 'Mnemohistory' », *ZAW* 116/2 (2004), p. 189-205.

<sup>835</sup> La même accroche est en usage en Ex 2,10 pour le personnage de Moïse, en Jg 11,2 pour Jephté, en Jg 13,24 pour Samson, et en 1S 2,21.26 ; 3,19 pour Samuel.

<sup>836</sup> Le terme « frère », utilisé à deux reprises en Ex 2,11, caractérise également le cycle de Joseph ; l'expression « vers ses frères » y est utilisée 16 fois.

<sup>837</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 29-30.

<sup>838</sup> Le verbe est utilisé dans le récit des plaies, Ex 7,20 ; 8,12-13 ; 9,15.25 ; 12,12, Olson, *Violence for the Sake of Social Justice*, p. 138-148.

La dispute avec un frère hébreu sur l'identité et la prétention de Moïse : « qui t'a placé comme chef ? », anticipe Ex 3,1-4,16 et les questions récurrentes de Moïse sur la vocation que lui adresse Yhwh. De même, ce dialogue est comparable à celui qui oppose Joseph à ses frères en Gn 37,5-8 ; le rejet de Moïse par ses « frères » de race est semblable à celui de Joseph par ses « frères » de sang, cette proximité des personnages est encore développée dans les récits de leurs vocations.<sup>839</sup>

#### Ex 2,15-17

15 Le Pharaon entendit cette affaire et il chercha à assassiner Moïse ; Moïse s'enfuit de devant le Pharaon et il s'installa au pays<sup>840</sup> de Madian et il s'assit sur le puits. 16 Pour le prêtre de Madian, sept filles arrivèrent, elles puisèrent et remplirent leurs cruches pour abreuver<sup>841</sup> le troupeau de leur père. 17 Les bergers arrivèrent et ils les chassèrent, Moïse se leva, il les sauva et il abreuva leur troupeau.

De manière comparable à Ex 2,11-14, ce que subit Moïse est à la fois une analepse de l'histoire de Jacob et de Joseph, et une anticipation de ce que vivra Israël lors de la sortie d'Égypte. En reprenant quelques mots-clés ces versets se reportent aux représentations des récits des origines d'Israël.<sup>842</sup>

Le double usage du verbe « habiter, demeurer », יָשַׁב, en 2,15b pose question : faut-il comprendre le premier comme une arrivée en Madian et le second davantage comme une installation ?<sup>843</sup> La répétition du verbe a plutôt une fonction d'insistance, Moïse s'installe en Madian de la même manière qu'Abraham s'installe au pays des Philistins, Gn 21,24. L'expression qui suit est singulière « il s'assit sur le puits », וַיֵּשֶׁב עַל-הַבְּאֵר, le récit indique-t-il déjà une forme de maîtrise de Moïse sur l'eau ? L'arrivée et l'installation de Moïse en Madian ainsi que la confrontation avec les bergers sont comparables à l'arrivée de Jacob chez Laban, à la rencontre de Rachel et à la mention des bergers, Gn 29,1-10 ; Jacob abreuve le troupeau de Rachel de la même manière que Moïse abreuve les troupeaux des filles du prêtre de Madian.<sup>844</sup> L'attitude de Moïse est celle d'un immigré au service d'un propriétaire. La rencontre des filles du prêtre de Madian est déci-

<sup>839</sup> Nocquet, « L'Égypte, une autre terre de salut », p. 461-480.

<sup>840</sup> La version syriaque donne « il alla au pays ».

<sup>841</sup> Pentateuque samaritain et Targum ajoutent la particule du complément d'objet direct, כִּנְיָ.

<sup>842</sup> L'usage du verbe « écouter », omv, pour dire l'attention du Pharaon rappelle Gn 45,2, même si cela est dans une intention inverse de celle du Pharaon de Moïse.

<sup>843</sup> Cf. supra, la note de critique textuelle. Cornelis Houtman, *Exodus. Volume 1*, HCOT, Kampen, Kok Pharos, 1993, p. 304-306, expose les différentes interprétations.

<sup>844</sup> Cette typologie de la rencontre près du puits a été mise en évidence par les commentateurs, George W. Coats, *Exodus 1-18*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., Eerdmans, 1999, p. 33 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 31-32 ; cf. Gn 24,15-21.

sive et déterminante pour l'avenir de Moïse.<sup>845</sup> De plus, les actes de Moïse sont proleptiques préparant son statut de futur libérateur. L'utilisation pour la première fois du verbe « sauver »<sup>846</sup>, *שׁוּׁ*, annonce la délivrance qui s'opère en Ex 12–14, et son statut de conducteur d'hommes qui abreuve son peuple, Ex 16–17. Madian est bien un lieu où se prépare le salut d'Israël en Égypte.

Dans ces versets, Madian est un lieu de refuge pour Moïse, et un lieu où il a le désir de s'installer comme le suggère la fin de la péricope.

#### *Ex 2,18-23aα*

18 Elles arrivèrent chez Raouël, leur père, il dit : « Pourquoi vous êtes-vous pressées d'arriver aujourd'hui ? 19 Elles dirent : « un homme égyptien nous a délivré de la main des bergers, et aussi il a vraiment puisé pour nous et il a abreuvé le troupeau. » 20 Il dit à ses filles : « où est-il ? Qu'est-ce cela ? Vous avez abandonné l'homme ; appelez-le et il mangera la nourriture. 21 Moïse fut d'accord d'habiter chez l'homme, il offrit Sipporah sa fille à Moïse.<sup>847</sup> 22 Elle enfanta<sup>848</sup> un fils et il<sup>849</sup> l'appela du nom de Guershôm, car il disait : « émigré j'étais dans une terre étrangère<sup>850</sup>. 23aα Longtemps après, le roi d'Égypte mourut. »

Le retour prématuré des filles suscite l'étonnement de Raouël. Dans la réponse des filles, Moïse est qualifié d'« homme égyptien », *אִישׁ מִצְרַיִם*, cette expression rare, utilisée en Gn 39,1 pour qualifier Potiphar, est une indication narrative positive. Au regard du contexte général du livre de l'Exode consacré à l'oppression égyptienne, elle signifie paradoxalement que le salut des filles du prêtre est venu d'Égypte. D'ailleurs, Moïse l'égyptien est ici encore le sujet d'un verbe essentiel : « il nous a délivré de la main des bergers », *הַצִּילָנוּ מִיַּד הַבֵּרָעִים*, le même verbe caractérise l'action divine en Ex 3,8. L'épisode du sauvetage des filles de Réouel se situe dans le droit fil d'Ex 2,1-11 dans lequel l'action de Moïse est poussée par le souci de la justice contre l'arbitraire de l'oppression.<sup>851</sup>

<sup>845</sup> Houtman, *Exodus. Volume 1*, p. 295-296.

<sup>846</sup> Le verbe sera surtout présent dans l'histoire deutéronomiste à partir de Jos 10,6, il caractérise l'action de délivrance des Juges, Jg 8,22.

<sup>847</sup> Le Pentateuque samaritain et la LXX ajoutent « pour femme », *לְאִשָּׁה*, τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Μωϋσῆ γυναικα.

<sup>848</sup> La LXX donne la leçon : « étant enceinte, la femme enfanta un fils », ἐν γαστρὶ δὲ λαβούσα ἡ γυνὴ ἔτεκεν υἱόν.

<sup>849</sup> Quelques manuscrits ont le féminin « elle l'appela », *וַתִּקְרָא*.

<sup>850</sup> La LXX donne la leçon : « disant : car je suis étranger dans un autre pays », λέγων ὅτι Πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἄλλοτρίᾳ ; La LXX, la version Syriacque et le Targum ont des ajouts selon Ex 18,4.

<sup>851</sup> Thomas B. Dozeman, *Exodus*, ECC, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2009, p. 88-89.

La gestuelle du beau père, son accueil et son empathie pour Moïse est fortement soulignée par l'utilisation du verbe « abandonner » : « Qu'est-ce cela ? Vous avez abandonné l'homme ; appelez-le et il mangera la nourriture », *לֵמָּה זֶה עָזַבְתָּן אֶת-הָאִישׁ קְרָאֵן לוֹ וַיֵּאָכֵל לֶחֶם*. L'attitude de Raouël se conforme à celle attendue des Israélites à l'égard des immigrés, Lv 19,23 ; 23,22. L'accueil de Moïse l'Égyptien se concrétise par le partage de la nourriture et le mariage avec Sipporah. Ces versets anticipent la délivrance qui va suivre. Si Gn 29,1-10 a pu servir de modèle pour cette histoire, Moïse est un réfugié politique fuyant l'Égypte en Ex 2,15-22, J. van Seters propose une intéressante comparaison avec l'histoire de 1R 11,14-22 dans lequel Jéroboam fuit en Égypte pour échapper à Salomon. Sa situation est comparable à celle de Hadad qui échappe à un génocide de tous les mâles d'Edom.<sup>852</sup> Le mariage entre Sipporah et Moïse scelle une relation forte entre Moïse et Madian, de même que le mariage de Hadad scelle une amitié d'Edom avec l'Égypte. Il y a également un lien entre le mariage de Moïse et celui de Joseph avec une fille de prêtre selon Gn 41,45.<sup>853</sup>

La dernière phrase d'autoprésentation de Moïse confirme son nouveau statut. Le nom donné à son enfant atteste de l'accueil reçu, il dit encore que Moïse a quitté sa situation d'immigré, puisque le verbe est à l'*accompli* insistant sur le changement de statut social : « émigré j'étais dans une terre étrangère », *גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה*. Moïse est devenu membre de la famille de Jéthro, le Madianite.<sup>854</sup>

Cette petite péripécie fait de Madian une terre d'accueil et de salut pour le fugitif, une terre d'installation en Madian avec un mariage et des enfants. Madian est le lieu de la continuité de Moïse. Une telle présentation de Madian trouve un premier prolongement dans le récit de la vocation madianite de Moïse, Ex 3,1-4,18. La notice sur la mort du roi d'Égypte sera reprise en Ex 4,19 où Dieu fait retourner Moïse en Égypte.

#### *L'histoire rédactionnelle d'Ex 2,15-23aα*

L'histoire rédactionnelle de cette péripécie demeure le sujet de différentes interprétations. L'exégèse considère généralement que ce récit contient un matériau littéraire ancien<sup>855</sup>, voire folklorique<sup>856</sup>, concernant les liens entre

<sup>852</sup> Dans ce récit, il y a une correspondance entre Madian et l'Égypte.

<sup>853</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 32-33 ; de même Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 141-142, il souligne, lui aussi, les liens avec la traditions de Jéroboam en 1R 12.

<sup>854</sup> Cette présentation est à comparer avec celle de Jacob, fuyant Canaan pour trouver refuge chez Laban qui devient son beau-père.

<sup>855</sup> Coats, *Exodus 1-18*, p. 33, y voit un matériau yahviste, de même Jacques Vermeulen, « Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque », dans Albert de Pury / Thomas Römer (éds.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, MdB 19, Genève, Labor et Fides, 2002<sup>3</sup>, p. 164.

Moïse et Madian et en particulier en raison des relations matrimoniales, Moïse est l'époux d'une femme madianite ; cette tradition a une certaine authenticité d'autant que les Madianites sont par ailleurs les ennemis d'Israël selon Jg 7–8. Il n'est guère possible de reconstituer une ancienne strate de la tradition tant elle est intégrée dans un récit qui la présuppose ; cette tradition connaît les récits patriarcaux qui précèdent les récits de l'Exode.<sup>857</sup> J. von Seters souligne l'unité de cette péripécie et sa continuité avec ce qui précède, il argumente que la nomination de Moïse en tant qu'Égyptien présuppose l'ensemble Ex 2,1-15a.<sup>858</sup> Selon plusieurs études, Ex 2,15-23 serait un développement tardif sur une tradition ancienne que reflète le double nom Raouel et Jéthro.<sup>859</sup> Le contexte de ces versets et de l'ensemble d'Ex 2 serait à situer à l'époque perse, car il connaît la tension entre l'empire perse et l'Égypte.<sup>860</sup>

Dans la continuité de ces hypothèses rédactionnelles, la lecture ci-dessus suggère également combien l'épisode d'Ex 2,15-23a sous-entend l'histoire de Jacob et celle de Joseph. En raison de la proximité avec le personnage de Joseph par sa qualification d'Égyptien et son mariage avec une fille de prêtre, la composition finale de cet épisode de l'arrivée de Moïse en Madian et de ses liens avec la famille de Jéthro est vraisemblablement issue du milieu de la diaspora égyptienne à l'époque perse. Un des buts de ce récit est de valoriser le lien avec Madian pour le salut d'Israël, et d'introduire le récit important de la rencontre entre Moïse et Jéthro d'Ex 18. L'hypothèse proposée quant au milieu producteur d'Ex 2,15-23\* semble se confirmer dans le récit même de la vocation égypto-madianite de Moïse.

<sup>856</sup> Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 298, en parle comme une « scène typique » du folklore ; id., *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Montrouge, Bayard, 2012, p. 69 ; Edelman et al., *Clés pour le Pentateuque*, p. 210 ; Dozeman, *Exodus*, p. 86 ss, voit en Ex 2,15-22 un matériau non-P.

<sup>857</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 33-34 ; Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 141-142.

<sup>858</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 30-31, attribue ce chapitre à un écrivain yahviste qui retravaille à partir des traditions patriarcales sacerdotales, et de l'histoire du Dtr H.

<sup>859</sup> Sur la signification des noms du beau père de Moïse, Römer, *L'invention de Dieu*, p. 85 ; sur l'histoire rédactionnelle, Blum, *Studien*, p. 9-16, y voit un chapitre provenant de la composition deutéronomiste K<sup>D</sup>. Plusieurs auteurs considèrent Ex 2,11-14 comme secondaire, Coats, *Exodus 1–18*, p. 29 ; Ska, *Introduction à la lecture*, p. 298.

<sup>860</sup> Zlotnick-Sivan, « Moses the Persian », p. 189-205, développe une hypothèse selon laquelle l'histoire d'Ex 2 contrebalance les écrits critiquant la conquête de l'Égypte par Cambyse. En montrant combien Yhwh frappe l'Égypte en raison de son oppression, Ex 1–2 viendrait légitimer l'annexion de l'Égypte. L'auteur trouve des points de contacts entre la biographie de Moïse d'Ex 1–2 et la biographie de Cyrus en Hérodote, ce qui lui permet de dater la rédaction d'Ex 1–2 entre 530-525. Le lien avec l'histoire d'Hérodote est aussi souligné par van Seters, *The Life of Moses*, p. 29.

4.2.2. *Les mentions de Madian dans le récit de la vocation de Moïse :*  
*Ex 3,1-6 et 4,18-20*

Le récit de la vocation de Moïse fait suite logiquement à Exode 2, puisque le lecteur y retrouve Moïse au service de son beau-père Jéthro. L'unité narrative de ce premier récit de la vocation de Moïse est aisément saisissable, entre son arrivée à la montagne d'Elohim en Ex 3,1, et son retour chez son beau-père en Ex 4,18. Sur le plan de la topographie, le récit se déroule en un seul lieu : la montagne de Dieu.<sup>861</sup> L'analyse qui suit s'intéresse à la place des mentions de Madian dans cet épisode fondateur pour Moïse en Ex 3,1-4,18<sup>862</sup>, le passage s'articule autour de la révélation du nom de Yhwh :

Ex 3,1-6	- Moïse, berger de Jéthro en Madian. La théophanie de Dieu et le signe du buisson. 1 <sup>er</sup> discours divin
3,7-12	- 2 <sup>ème</sup> discours divin. Promesse de libération vers un pays de lait et de miel. Envoi et première objection de Moïse. Le service de Dieu sur la montagne, signe de la libération d'Égypte
3,13-15	- Auprès des fils d'Israël, Moïse fera connaître le nom de <u>Yhwh</u>
3,16-22	- Envoi vers les anciens. Promesse de libération pour le pays du Cananéen...
4,1-18	- Don de signes qui disent la puissance de Dieu, tel le bâton. Dernières objections et leur levée. Venue d'Aaron. Aaron, bouche de Moïse, et Moïse, dieu pour Aaron. Retour chez Jéthro <sup>863</sup>

Ce récit met en scène la transformation du personnage de Moïse qui de fuyard devant Pharaon devient ambassadeur auprès de roi d'Égypte, de conducteur de troupeaux de Jéthro devient conducteur de peuple pour Yhwh. En racontant cette transformation sur la montagne d'Elohim, la narration met en évidence l'initiative divine qui persuade Moïse malgré ses objections<sup>864</sup>. À la fin de l'histoire, Moïse jouit d'une place privilégiée : il

<sup>861</sup> Blum, *Studien*, p. 9-16 (11), et ses remarques sur la structure de l'ensemble Ex 1-14.

<sup>862</sup> Sur Ex 3,1-4,18, Blum, *Studien*, p. 22-30 ; Dozeman, *Exodus*, p. 94-175 ; Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 186-209 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 35-63.

<sup>863</sup> Selon le découpage de van Seters, *The Life of Moses*, p. 35-63.

<sup>864</sup> Ex 3,1-4,18 est un dialogue entre Moïse et Dieu, Moïse intervient 7 fois : Ex 3,3 : « Je vais faire un détour » ; 3,4 : « Me voici » ; 3,11 : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon ? » ; 3,13 : « Quel est son nom ? » ; 4,1 : « Ils ne me croiront pas, ils n'écouteront pas ma voix » ; 4,10 : « je ne suis pas doué pour la parole...j'ai la bouche lourde » ; 4,13 : « Envoie le dire par qui tu voudras ! ». Les demandes de Moïse passent du registre de la com-

est « dieu » pour Aaron qui est sa « bouche ». La mention de Madian se trouve dans le verset qui introduit la première partie de ce long récit.

### Ex 3,1-6

1 Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân ; il conduisit le troupeau après le désert, et il arriva à la montagne du Dieu<sup>865</sup>, l'Horeb. 2 Le messager de Yhwh lui apparut : la flamme<sup>866</sup> d'un feu du milieu du buisson. Il vit : voici le buisson brûlait dans un feu, mais le buisson n'était pas dévoré. 3 Moïse (se) dit : que je fasse donc un détour et que je voie cette grande apparition : pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas ? 4 Yhwh<sup>867</sup> vit qu'il se détournait pour voir ; Dieu<sup>868</sup> l'appela du milieu du buisson et dit : « Moïse ! Moïse ! », il répondit : « Me voici ! » 5 Il dit : « N'approche pas ici : enlève tes sandales<sup>869</sup> de tes pieds<sup>870</sup>, car le lieu sur lequel tu es debout est un sol saint, lui. 6 Il dit : « Je suis le Dieu de ton père<sup>871</sup>, le Dieu d'Abraham, le Dieu<sup>872</sup> d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse cacha son visage, car il craignait de regarder vers le Dieu.

Moïse, berger de Jéthro, fait paître les troupeaux de son beau-père. Pour cela, il se déplace « après le désert », אַחֲרֵי הַמִּדְבָּר, pour atteindre la montagne d'Elohim. La montagne de Dieu, en contraste avec le désert, est une terre de pâturage pour le petit bétail, et le voyage de Moïse n'est pas décrit tel un déplacement dans un autre pays : la « montagne d'Elohim » fait partie des territoires de Madian.<sup>873</sup> Ainsi la qualification de Jéthro, prêtre de Madian, בֶּהֶן מִדִּין, trouve implicitement une réponse quant à la divinité dont il est le prêtre, Jéthro est un prêtre d'Elohim. Une divinité dont le nom est également Yhwh, puisque le messager de Yhwh apparaît à Moïse au milieu du buisson. Ex 3,2 rapporte la première apparition d'un messager de Yhwh à

pétence (3,11) à celui de la crédibilité (3,13). À partir de 4,1, Moïse interpelle Dieu sur sa crédibilité aux yeux d'Israël. Les deux dernières objections sont de nouveau de l'ordre de la compétence de Moïse à être porte parole de Dieu.

<sup>865</sup> La LXX première main ne mentionne pas Dieu : « et il arriva à la montagne Horeb », καὶ ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος Χωρηβ.

<sup>866</sup> Probablement une erreur, le Pentateuque samaritain : « dans une flamme », בְּלַהֲבָה.

<sup>867</sup> Le Pentateuque samaritain donne Elohim à la place de Yhwh afin d'harmoniser pour éviter la tension suscitée par la juxtaposition originelle des 2 noms divins.

<sup>868</sup> La LXX donne la leçon « Le Seigneur », κύριος, pour Yhwh. La LXX uniformise ici autrement que le Pentateuque samaritain une tension originelle du texte hébreu, ce qui laisse penser que le TM est plus ancien. La mention de Yhwh manque dans la Vulgate.

<sup>869</sup> Plusieurs manuscrits du Pentateuque samaritain, de la LXX ainsi que la Vulgate ont le singulier « la sandale de tes pieds ».

<sup>870</sup> Des manuscrits du Pentateuque samaritain et le Targoum ont le singulier pour « pied ».

<sup>871</sup> Le Pentateuque samaritain, deux manuscrits de la LXX, Justin et Ac 7,32 ont le pluriel : « tes pères », אֲבוֹתָיִךְ. Il s'agit d'une harmonisation avec la présentation qui suit.

<sup>872</sup> Quelques manuscrits du Pentateuque samaritain et de la LXX donnent le nom divin avec la conjonction, voir 15a ; 16b.

<sup>873</sup> Même observation, Römer, *L'invention de Dieu*, p. 86.



Moïse en Madian<sup>874</sup>, ce qui fait de cet épisode un récit inaugural comparable à Gn 12,6. La mention du « messenger de Yhwh » relie également le personnage de Moïse au cycle d'Abraham ; en effet, le messenger de Yhwh y est principalement une figure de communication.<sup>875</sup> De plus, ce mode d'apparition pour annoncer une libération fait de Moïse un personnage précurseur des juges d'Israël. L'apparition pyrotechnique de l'ange offre bien des points de contacts avec l'apparition de l'ange de Yhwh à Manoah et à sa femme en Jg 13.<sup>876</sup> Mais surtout cette apparition à Moïse anticipe la révélation de l'Horeb d'Ex 19.<sup>877</sup> De la même manière que la situation de Moïse en Ex 2 anticipe celle des Israélites fuyant devant Pharaon en Ex 12 ; de même, la révélation de Yhwh à Moïse en Ex 3,1-6 anticipe celle d'Ex 19 au peuple d'Israël. Ces anticipations font de Madian le lieu où Moïse reçoit sa vocation de libérateur et sa fonction de médiateur. Bien qu'il soit le sujet d'une grande vision, אֶת־הַמַּרְאָה הַגָּדֹל<sup>878</sup>, l'attitude de Moïse est ambiguë, l'usage de verbe « détourner », סוּר, manifeste une volonté de s'éloigner<sup>879</sup>. Cependant, sa réponse positive à l'appel de Yhwh : « Moïse ! Moïse ! », il répondit : « Me voici ! », וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּשֵׁה וַיֹּאמֶר הֲנִי, est comparable à l'appel divin et à la réponse d'Abraham au moment où celui-ci s'apprête à sacrifier Isaac, Gn 22,11 ; cette même formule se trouve encore lors de l'envoi de Jacob en Égypte, Gn 46,2<sup>880</sup>. L'alignement remarquable des personnages fondateurs fait de Moïse un personnage qui poursuit l'œuvre patriarcale. L'appel et la réponse de Moïse constituent les premiers éléments d'un récit de vocation comparable aux récits de vocation prophétique.<sup>881</sup>

La présentation du « lieu », מִקְוֶה, au v.5, sur lequel se tient Moïse en tant que « sol saint », אֲדָמָה־קֹּדֶשׁ, se retrouve exactement en Jos 5,13-15. Dans les deux cas, l'intervention de Yhwh est suivie d'un appel à une mission.<sup>882</sup> Dans les deux cas, le Dieu qui appelle désigne le lieu comme

<sup>874</sup> L'apparition d'un « messenger » n'est pas mentionnée dans la Vulgate : « Et le Seigneur lui apparut dans une flamme de feu », apparuitque ei Dominus in flamma ignis. La mention d'un ange devant le tétragramme en maints lieux d'apparition est la plupart du temps un ajout pour éviter le problème théologique posé par la vision de Dieu, Gn 16,13 ; Ex 3,2 ; Jg 6,13. Le messenger de Yhwh apparaît à des moments importants du cycle d'Abraham, Gn 16 ; 18 et 22, Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 191-192, n. 134 ; Dozeman, *Exodus*, p. 125-126.

<sup>875</sup> L'usage du verbe au niph'al avec le « messenger de Yhwh » se trouve aussi en Jg 6,12.

<sup>876</sup> Philippe Abadie, *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des juges*, LeDiv 243, Paris, Cerf, 2011, p. 139-156.

<sup>877</sup> Le jeu de mot entre le terme « buisson », סִיחַ, et le nom de la montagne Sinaï a été maintes fois relevé, Dozeman, *Exodus*, p. 124-125.

<sup>878</sup> L'expression ne se trouve qu'en Dn 10,8.

<sup>879</sup> Le verbe est souvent utilisé pour dire le « détournement de Yhwh », 1R 11,1-3.

<sup>880</sup> Dans ces appels le nom de l'appelé est redoublé et sa réponse est immédiate.

<sup>881</sup> Jean-Daniel Macchi, « Exode et vocation (Ex 3,1-12) », *ETR* 71/1 (1996), p. 67-74, montre comment la vocation de Moïse est comparable à celle de Gédéon et de Jérémie.

<sup>882</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 37-38, relève les différences entre les passages en montrant combien cette apparition est suivie de la description des fortifications de Jéricho.

« saint », un lieu qui permet l'entrée en Canaan ; le « sol saint » d'où Moïse est envoyé pour libérer Israël se trouve dans le territoire de Madian.<sup>883</sup> L'appel de Madian dans ce premier épisode s'achève au v.6 par la présentation de la divinité qui appelle comme « le dieu de ton père, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». L'identification de la divinité est un motif important de l'ensemble du récit, Ex 3,13-16 ; 4,5, il s'agit de montrer comment le nom de Yhwh récapitule et englobe l'ensemble des appellations divines. De nouveau, l'expression « dieu de ton père » est celle qui est utilisée en Gn 46,3 pour Jacob. Ces renvois assurent la continuité et l'unité de l'action divine dans les événements fondateurs d'Israël avec les figures pionnières de son histoire.<sup>884</sup> La fin du verset prolonge la réflexion sur l'unité du divin : « Moïse cacha son visage car il craignait de regarder vers le Dieu », וַיִּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יִרְאֶה מַה־בֵּיט אֶל־הָאֱלֹהִים. Cette formulation théologique présuppose Ex 33,20 et la révélation de l'Horeb. Dans sa singularité<sup>885</sup>, l'expression « vers le Dieu » semble dire l'unicité du dieu qui se révèle en Madian comme l'indique l'effort littéraire qui suit.

#### Notes sur Ex 3,7-4,17 et ses grands thèmes

La centralité de cet ensemble est reconnue et a été longuement étudiée.<sup>886</sup> Il s'agit de rappeler ici les principaux enjeux avant d'en venir à la mention de Jéthro et Madian en Ex 4,18-20.

En Ex 3,7-12, les thèmes centraux sont l'annonce de la délivrance d'Égypte liée à la promesse du pays « ruisselant de lait et de miel », et à l'envoi de Moïse. Moïse, parti d'Égypte est arrivé à l'Horeb ; de l'Horeb,

<sup>883</sup> L'expression « sol saint » est unique.

<sup>884</sup> Les occurrences au singulier « dieu de mon père, dieu de ton père » se trouvent en Genèse et Exode : Gn 31,5-53 ; 32,10 ; 43,23 ; 46,1-3 ; 50,17 ; Ex 3,6-16 ; 4,5 ; 15,2 et 18,4. La dernière occurrence se trouve dans la rencontre avec Jéthro en Ex 18, Madian y est le lieu où se reformule l'unité théologique d'Israël. Le travail de K. Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 249-251, montre comment cette continuité est construite notamment en référence à Gn 15,7 dans lequel Dieu se présente en tant que Yhwh à Abraham. L'auteur y parle de « textes cardinaux » (Kardinaltexte). Cf. également les réflexions sur l'identification du dieu des pères avec le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans le Deutéronome où la formule est exclusivement au pluriel, Thomas Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Fribourg – Göttingen, Editions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. L'usage singulier ou pluriel est la marque de deux rédactions différentes : l'usage pluriel caractérise la littérature deutéronomiste, l'utilisation du singulier est plus tardive, ce qui présuppose déjà la continuité Genèse – Exode.

<sup>885</sup> « Vers le Dieu » se trouve à 20 reprises dans l'AT. L'expression est souvent utilisée avec le verbe dire pour signifier la relation à la divinité qui s'est révélée : Jg 6,36.39. Dans bien des cas, la formule contient une ambiguïté qui dépasse la simple communication avec le divin pour exprimer l'unicité du dieu auquel le personnage s'adresse, Gn 20,17.

<sup>886</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 94-96.

Dieu va le renvoyer vers l'Égypte pour libérer son peuple, Moïse ne peut aller plus loin pour s'éloigner de l'Égypte. La montagne de Dieu, lieu d'annonce de libération du peuple, devient le lieu de l'anti-Égypte.<sup>887</sup> Synonyme de libération ou de liberté retrouvée, la montagne devient le lieu d'une annonce de la promesse d'un pays qui est le contraire de l'Égypte oppressive, le signe d'un pays d'abondance, d'un pays nourricier et doux.<sup>888</sup> Le service divin sur la montagne devient mémorial de la libération accordée, le service de Dieu s'oppose à la servitude d'Égypte.<sup>889</sup> Mais Moïse s'interroge sur l'identité de Dieu et sur sa crédibilité par rapport au fils d'Israël.<sup>890</sup>

Un des enjeux majeurs de ce passage est l'identité de Yhwh en Ex 3,13-15. En jouant sur la racine du verbe « être », יהי, Ex 3,13-15 fait de Moïse le médiateur d'un nom éternel pour le culte de Yhwh. Le dieu de Moïse fait le lien entre le passé, le présent et le futur. Cette présentation dans une dynamique et dans une indétermination est une manière de dire une extériorité de la divinité qui échappe à la mainmise humaine. En même temps, le v.14 explique que le dieu qui se présente comme « je serai » est le même que le dieu des pères. Il y a une juxtaposition voulue de formules:

- v.13: « Le dieu de vos pères m'a envoyé vers vous »,
- v.14 : « Je serai m'a envoyé vers vous »,
- v.15 : « Yhwh, le Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'a envoyé vers vous, c'est là mon nom pour toujours ».

Les vv.14-15 sont un commentaire de la demande de Moïse sur le nom de Dieu au v.13. Ces explications culminent au v.15 où le tétragramme occupe la première place dans les appellations qui suivent, ce qui indique son importance et sa priorité. Récapitulant les différentes appellations de Dieu se-

<sup>887</sup> Macchi, « Exode et vocation », p. 67-74 ; François Genuyt, « La sortie d'Égypte. Lecture d'Exode 1-3 », *SémBib* 54 (1989), p. 19-35, parle de surdétermination du territoire opposé à l'Égypte.

<sup>888</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 94-96 et 128-129, souligne le caractère paradisiaque et utopique de la description du pays, le lait et le miel sont le nourriture des dieux dans la tradition mythologique grecque ; Genuyt, *La sortie d'Égypte*, p. 33.

<sup>889</sup> Le titre du commentaire de Georges Auzou, *De la servitude au service : étude du livre de l'Exode*, Paris, éditions de l'Orante, 1961, rend compte du jeu de mots sur la racine « servir », עָבַד. Le but de la libération dépasse la seule levée de l'oppression. La libération devient l'essence même du culte yahwiste.

<sup>890</sup> Sur le « je serai qui je serai », Rachi, *Midrash Rabba* Exode II, p.17 : « Je serai avec eux dans la détresse présente, Moi qui serai avec eux dans leur asservissement sous d'autres empires. » Alors Moïse dit devant Dieu : « Maître du monde, pourquoi vais-je leur parler d'une autre souffrance? Ils ont bien assez de celle-ci. » Dieu lui répond : « Tu dis vrai, ainsi parleras-tu : Je suis. »

lon Ex 3,13-15, le tétragramme est le nom faisant mémoire de toutes les représentations du divin.<sup>891</sup>

Dans la finale du récit l'enjeu du passage consiste à manifester l'autorité de Moïse en reliant l'institution des « anciens » et celle du sacerdoce avec la figure d'Aaron à la vocation originelle de Moïse. Selon Ex 3,16-22, les « anciens » deviennent les collaborateurs de Moïse et partagent sa mission. D'individuelle, la mission devient collective (v.18). La réponse permet de développer l'opposition radicale entre Dieu et l'Égypte. Cela devient un combat grandiose à tel point que les Égyptiens changent de comportement (les Israélites « trouvent grâce », v.21) et reconnaissent l'action de Dieu sur Israël. Dans la trame narrative d'Ex 1-15, ce récit anticipe la libération racontée en Ex 13-14. Ex 4,1-9 fait suite à Ex 3,16-21 en reprenant le motif de l'apparition. Mais, selon Ex 4,1, rien ne permet aux anciens d'Israël d'être persuadés que Yhwh est apparu à Moïse : « ils n'entendront pas ma voix... ils diront : "le Seigneur ne t'est pas apparu". » Ce passage rapporte deux signes destinés à persuader Moïse de sa mission et à provoquer la confiance des anciens. Le thème de la foi (racine  $\text{אמ}$ ) est récurrent dans l'ensemble du chapitre :

Ex 4,1 « ils ne me croiront pas »  
 v.5 : « c'est pourquoi ils croiront »  
 v.8 : « s'ils ne croient pas...ils croiront »  
 v.9 : « s'ils ne croient pas »

Croire en Dieu et en Moïse demeure un des enjeux de la sortie d'Égypte, puisque ce motif trouve un accomplissement en Ex 14,31. Les signes sont une théophanie auprès des anciens d'Israël pour authentifier l'apparition de Yhwh à Moïse, ils constituent une sorte de transfert de théophanie. Selon Ex 4,10-18, les deux dernières objections posent à nouveau la question de la compétence de Moïse (voir déjà Ex 3,11). La réponse de Dieu : « Je suis avec ta bouche » est également comparable à Ex 3,12 : « je suis avec toi ». Dieu est non seulement le créateur de la parole, mais Il est aussi celui qui enseigne,  $\text{הורה}$ . Le refus de Moïse donne l'occasion de faire entrer en scène Aaron qui devient indispensable à la vocation prophétique de Moïse. Yhwh institue Aaron comme porte parole de Moïse. Moïse demeure malgré la colère divine celui à qui Dieu donne l'enseignement (la Torah), une hiérarchie est posée entre Moïse et Aaron, que l'on retrouve en Ex 7,1-3.

<sup>891</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 120-136, sur l'identité de Yhwh. Pour d'autres développements, Wout Jac van Bekkum, « What's in the Divine Name? Exodus 3 in Biblical and Rabbinic Tradition », dans George H. van Kooten (éd.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, TBN 9, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 3-15.

Le récit devient une légitimation du leadership de Moïse parmi les fils d'Israël. La légitimation de Moïse est narrativisée dans un récit où Dieu lui-même est à l'origine de la mission libératrice et pédagogique de Moïse.<sup>892</sup> Cette narration présente les enjeux essentiels au développement de l'histoire de l'Exode, le lieu de leur élaboration est le territoire de Madian comme le suggère Ex 4,18-20.

#### *Ex 4,18-20*

18 Moïse s'en alla ; il retourna auprès de Jéthro<sup>893</sup>, son beau-père, il lui dit : Laisse-moi donc, que je retourne vers mes frères qui sont en Égypte, et que je voie s'ils sont encore en vie. Jéthro dit à Moïse : Va en paix ! 19 Yhwh dit à Moïse, en Madian : Va, retourne en Égypte, car ils sont morts, tous les hommes qui cherchaient (à prendre) ta vie. 20 Moïse prit sa femme et ses fils, il les fit monter sur des ânes et retourna en Égypte. Moïse prit le bâton de Dieu en main.

Au moment où Moïse retourne chez Jéthro, le récit n'indique pas qu'il s'agit d'un retour en Madian, cela corrobore encore le fait que la montagne d'Elohîm, en tant que lieu de la révélation à Moïse, se situe en Madian. Le v.19 confirme que l'on est demeuré en Madian : « Et Yhwh dit à Moïse en Madian », וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְיָן.

La demande de Moïse de retourner en Égypte pour voir si ses frères « sont encore en vie », הָעוֹדִים חַיִּים, est comparable à la demande de Joseph au sujet de son père lors de la venue de ses frères : « est-il encore en vie », הָעוֹדֵנוּ חַי, Gn 43,17. Un attachement comparable à leurs proches lie les deux héros. L'attitude du beau-père de Moïse est brièvement décrite tel un plein assentiment du projet de Moïse : « va en paix ! », לֵךְ לְשָׁלוֹם, l'expression sera reprise en Ex 18,7 au moment où Jéthro rejoint Moïse après la sortie d'Égypte.<sup>894</sup> L'assentiment de Jéthro est conforté par l'ordre divin ordonnant son retour en Égypte.<sup>895</sup> Cet ordre redondant par rapport au récit précédent d'Ex 3,1-11 confirme la détermination divine auprès d'Israël en Égypte. Le verset renvoie à la mort du roi d'Égypte d'Ex 2,23a qui « cherchait » à faire mourir Moïse (Ex 2,15).<sup>896</sup> Le départ familial de Moïse et l'absence de toute référence à sa propre famille dans la suite du récit de l'Exode trouve une explication en Ex 18,3. La finale du verset décrit Moïse avec « le bâton de Dieu »<sup>897</sup>, מַטֵּה הַלֹּהִים, en main. Cette qualification rare

<sup>892</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 136-145.

<sup>893</sup> Des manuscrits du Pentateuque samaritain, de la version syriaque, du Targum Jonathan et de la version latine (Vulgate) donnent « Jéthro », יֶתְרוֹ. La LXX donne ἰεθρο.

<sup>894</sup> L'expression est présente dans l'histoire de Joseph, Gn 37,4 ; 43,27 et 44,17.

<sup>895</sup> L'ordre d'aller en Égypte est encore donné à Jacob en Gn 46,4, alors que Yhwh interdit à Isaac de descendre en Égypte en Gn 26,2.

<sup>896</sup> Cette redondance est une reprise répétitive d'Ex 2,23aa sur le plan rédactionnel.

<sup>897</sup> L'autre mention, « bâton de Dieu », est en Ex 17,8, lors de la confrontation avec Amalec.

permet d'expliquer le rôle essentiel que joue cet adjuvant dans la suite du récit de l'Exode, depuis Ex 4,2. Ces versets poursuivent sur le plan narratif l'intention du récit d'Ex 3,1-4,18 ; la vocation du Moïse libérateur est née, fut préparée et confirmée en Madian.

*L'histoire rédactionnelle de Ex 3,1-4,18 : quelques éléments*

La question que soulève ce passage est celle de sa place au regard de l'autre narration de la vocation de Moïse en Ex 6,2-7,7. Cette duplication de la vocation de Moïse envoyé en Égypte laisse penser qu'il y a plusieurs auteurs à l'œuvre dans l'ensemble Ex 3,1-7,7.<sup>898</sup>

Dans le débat exégétique actuel, Ex 3,1-4,18 représente pour une partie de la recherche un modèle qui illustre la théorie documentaire par son usage des deux noms divins, Yhwh et Elohim.<sup>899</sup> Cependant, l'attribution des deux noms à deux sources différentes laisse persister des difficultés littéraires.<sup>900</sup> Cela contraint à scinder le verset 4 en deux : 4a est attribué au yahviste « J », 4b à l'Elohiste « E », le récit J se poursuivait au verset 5. Or, la continuité entre Ex 3,4b et 3,5 n'est pas évidente. En effet, alors que Moïse se détourne, c'est-à-dire qu'il prend ses distances par rapport au phénomène du buisson, Dieu lui dit de ne pas s'approcher. L'ordre de ne pas s'approcher ne peut se comprendre qu'après la réponse de Moïse à l'appel de Dieu : « me voici »<sup>901</sup>. De plus, la tradition textuelle est indécise sur ce verset ; la LXX donne le nom de Yhwh aux deux mentions du nom divin de ce verset<sup>902</sup>, alors que le Pentateuque samaritain donne Elohim. S'ajoute ici une difficulté supplémentaire pour l'hypothèse documentaire, c'est le lien fort entre Ex 2,15.23aa et 4,19, lien qui fut relevé depuis longtemps<sup>903</sup>.

<sup>898</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 97, résume la recherche en ces termes, Ex 6,2-7,7 est attribué à P alors que Ex 3,1-6,1 appartient à un matériau non-P.

<sup>899</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 98 ss ainsi que Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 186-190, font un résumé de la recherche. Jacques Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Le-Div 126, Paris, Cerf, 1986, p. 31, répartit les rédactions de ce chapitre ainsi :

J : Ex 3,1-4a.7a.16-17a et Ex 4,1-4.6-7.10-16...;

E : Ex 3, 1b.4b.6aa.10; Ex 4,18;

Dtr 560 : Ex 3,7-8 et Ex 4,1.5 et 8-9;

Dtr 525 : Ex 3,21-22,

à P : Ex 3,13.15aab et Ex 4,17.

<sup>900</sup> Blum, *Studien*, p. 27, montre qu'il est bien difficile de maintenir les documents J et E traditionnels, et il en revient à l'intuition de J. Wellhausen qui disait : « ...man habe hier die Empfindung, ein Stück aus einem Guss vor sich zu haben. »

<sup>901</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 99-100.

<sup>902</sup> « Yhwh vit qu'il se détournait pour voir ; Yhwh l'appela du milieu du buisson », ὡς δὲ εἶδεν κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάλτου.

<sup>903</sup> Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), Berlin, De Gruyter, 1963<sup>4</sup>, p. 71 ; Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 189.

Ex 2,15 Le Pharaon entendit cette affaire et il chercha à assassiner Moïse, Moïse s'enfuit de devant le Pharaon et il s'installa au pays de Madian.	Ex 2,23aα Long-temps après, le roi d'Égypte mourut.	4,19 Le SEIGNEUR dit à Moïse, en Madian : Va, retourne en Égypte, car ils sont morts, tous ceux qui en voulaient à ta vie.
15 וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה אֵת הַדְּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְגוֹ אֶת־מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפָּנָיו פַּרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־מִדְיָן	23aα וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם	19 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שָׁב מִצְרָיִם כִּי־מָתוּ כָּל־הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת־נַפְשְׁךָ

La continuité de ces versets est interrompue par une notice sacerdotale (P), Ex 2,23b-25, dans laquelle l'écrivain P décrit la souffrance d'Israël et l'écoute de Yhwh qui se souvient de l'alliance avec Abraham et Jacob. Cette continuité narrative ne présuppose pas l'envoi de Moïse en Égypte par Yhwh d'Ex 3,1-12. Il s'agit donc d'une reprise répétitive (*Wiederaufnahme*) qui enclose de ce fait une insertion.<sup>904</sup> C'est pourquoi bien des auteurs font d'Ex 3,1-4,18 un ajout dont le but est de relier l'histoire patriarcale et le récit de l'Exode, et de préparer l'histoire deutéronomiste<sup>905</sup>. Cet ajout de la fin de l'époque perse est post-P en raison des liens avec Gn 15 selon K. Schmid.<sup>906</sup> Il s'agit d'un développement théologique dont l'un des buts est de valoriser l'enracinement madianite de la vocation de Moïse.

L'insertion de cette histoire qui contient des thèmes aussi importants que la répétition de la promesse de la terre, la révélation du tétagramme, la mention d'institutions de l'époque perse avec les anciens et le grand-prêtre, constitue un enjeu d'une importance capitale. Les institutions essentielles à la vie d'Israël sont reliées littérairement à la vocation madianite de Moïse. En situant le lieu de la vocation de Moïse en Madian, l'auteur valorise ce territoire en tant que lieu d'origine de l'identité religieuse et de la foi d'Israël. Le lecteur retrouve le personnage de Jéthro en Ex 18 qui poursuit et achève la réflexion amorcée en Ex 2-4\* ; Ex 2-4\* et Ex 18 encadrent narrativement la tradition de la sortie d'Égypte pour y souligner la place positive de Madian dans l'émergence d'Israël. Une telle contribution littéraire a donc pris ses distances avec la « haine d'Edom »<sup>907</sup>, et provient vraisemblablement des milieux de la diaspora de la fin de l'époque perse. Une telle place positive se retrouve encore dans l'étrange épisode d'Ex 4,24-26

<sup>904</sup> « Ex 3 verdoppelt die Gottesoffenbarung an Moses aus Ex 6 », Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 209.

<sup>905</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 99-100 ; Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 209-212 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 39 : l'ensemble appartient à J, historiographe du 5<sup>ème</sup> siècle.

<sup>906</sup> Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 190.

<sup>907</sup> Cf. infra, le chapitre 7.

où Sipporah sauve Moïse d'une attaque de Yhwh en opérant le rite de la circoncision. Ce rite identitaire par excellence est ici introduit par une femme madianite.<sup>908</sup>

#### 4.2.3. Jéthro, Moïse et l'avenir d'Israël : Ex 18

L'épisode de la rencontre entre Moïse et Jéthro que raconte Ex 18 est d'une tonalité fort positive. Cette rencontre se situe à la fin des chapitres rapportant les premiers moments d'Israël au désert après la sortie d'Égypte.<sup>909</sup> Le passage suit directement un étrange récit sur la condamnation des Amalécites, ennemi héréditaire.<sup>910</sup> Il y a un fort contraste entre les deux récits, puisqu'Ex 18 présente Madian plutôt comme un allié.<sup>911</sup> La mention de Jéthro ramène le lecteur au commencement du livre de l'Exode au moment où Moïse fuit devant Pharaon et trouve refuge et une famille en Madian. Si, en raison des nombreux liens avec le début du livre de l'Exode, Ex 18 forme avec Ex 2 une inclusion voulue qui encadre la sortie d'Égypte, Ex 18 demeure néanmoins un récit autonome. En effet, le lien avec la suite du livre de l'Exode et l'arrivée au mont Sinaï en Ex 19 est faible ; Ex 19,1 renvoie à la sortie d'Égypte et au premier séjour d'Israël au désert. Ex 18 est une unité bien délimitée dont le centre est le service cultuel de Jéthro en compagnie d'Aaron et des anciens d'Israël.

18,1-5	- En Madian, Jéthro écoute ce que Dieu avait fait pour Moïse et Israël lors de la sortie d'Égypte
18,6-11	- La reconnaissance de Yhwh, dieu des dieux, par Jéthro
18,12	- Jéthro au service de Yhwh avec Aaron et les anciens
18,13-23	- Les conseils de Jéthro pour le jugement d'Israël
18,24-27	- Moïse écoute Jéthro et met en place une administration « madianite » pour Israël. Moïse envoie Jéthro en Madian

<sup>908</sup> Les Madianites ont ici un rôle tout à fait essentiel auprès d'Israël en lui rappelant et lui donnant les traditions religieuses nécessaires à la relation à Dieu, Dozeman, *Exodus*, p. 149-155 et 401.405 ; Thomas Römer, « De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26 », *ETR* 69/1, (1994), p. 1-12.

<sup>909</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 208-209, considère qu'Ex 18 n'est pas à sa place.

<sup>910</sup> Bien qu'il y ait un écart entre les deux narrations, il convient de souligner que la présentation positive de Jéthro en Ex 18 est en continuité avec la participation positive d'Hour soutenant avec Aaron les bras de Moïse pour la victoire sur les Amalécites.

<sup>911</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 399.



*Une lecture d'Ex 18**Ex 18,1-5*

1 Jéthro, prêtre de Madiân, beau-père de Moïse, entendit tout ce que Dieu<sup>912</sup> avait fait pour Moïse et pour Israël, son peuple, lorsque Yhwh fit sortir Israël d'Égypte. 2 Jéthro, beau-père de Moïse, prit Séphora, femme de Moïse, après ses adieux<sup>913</sup>, 3 et ses deux fils ; le nom de l'un était Guershom car il avait dit : « émigré j'étais dans une terre étrangère. » ; 4 le nom de l'autre est Eliézer, car il avait dit : « le Dieu de mon père fut mon secours, il m'a délivré de l'épée du Pharaon. » 5 Jéthro, beau-père de Moïse, et ses fils et sa femme, vint vers Moïse au désert, là où il campait, à la montagne de Dieu.

Jéthro est le premier témoin de la délivrance d'Israël lors de la sortie d'Égypte, il reconnaît la relation privilégiée entre Israël et Yhwh « son peuple », עַמּוֹ. Le récit montre l'empathie de Jéthro pour Israël et sa reconnaissance de la divinité. Ce premier verset souligne également l'unité des noms de la divinité : Elohim et Yhwh, une unité qui semble aller de soi.<sup>914</sup> En quelques mots, le récit décrit la proximité religieuse et familiale entre Madian et Israël. Un indice fort de l'inclusion avec Ex 2,15-23 se trouve dans la nomination des enfants de Moïse et Sipporah : le nom du premier fils Guershôn et l'expression « terre étrangère » se retrouvent seulement en Ex 2,22. Ex 18,2 précise que Sipporah n'est pas avec Moïse : « après ses adieux », אַחֲרֵי שְׁלִיחוּתָהּ.<sup>915</sup> Il est possible de comprendre avec la LXX que la présence de Sipporah avec Jéthro soit liée à la délivrance d'Égypte. Le récit insiste moins sur la séparation/divorce que sur la mention d'un second fils, deux naissances en Madian encadrent le récit de la sortie d'Égypte : la continuité généalogique de Moïse trouve sa place en Madian. Le second nom « Eliézer » renvoie à la fois à la fuite de Moïse vers Madian échappant à

<sup>912</sup> Les targoums et la LXX traduisent le segment par « ce que le Seigneur d'Israël avait fait pour son propre peuple, ». La LXX présuppose le nom de Yhwh, bien que la mention « Seigneur d'Israël » soit curieuse, il y a seulement trois occurrences, Ex 18,1 ; Ps 134,4 et Sir 17,17. *La Bible d'Alexandrie. LXX. 2 Exode*, Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Alain le Boulluec et Pierre Sandevor, Paris, Cerf, 2004, p. 192-193, les auteurs soulignent que la LXX omet "Moïse" en tant que bénéficiaire aux côtés d'Israël.

<sup>913</sup> Les traductions y voient souvent une addition harmonisante avec Ex 4,20 où Sipporah descend en Égypte avec Moïse. La LXX a la leçon : « Et le beau-père de Moïse, Jéthro, prit Sipporah, femme de Moïse, après son renvoi », ἔλαβεν δὲ ἰσθὸρ ὁ γαμβρὸς Μωϋσῆ Σειπφωρὰν τὴν γυναῖκα Μωϋσῆ μετὰ τὴν ἄφεσιν αὐτῆς : la LXX insiste sur la séparation, mais ce renvoi est aussi associé à l'idée de « chasteté, selon une tradition juive ancienne, *La Bible d'Alexandrie. LXX. 2 Exode*, p. 193.

<sup>914</sup> Dans ce paragraphe, l'insistance sur le lien de parenté et le lien matrimonial qui unit Jéthro et Moïse par Sipporah et ses enfants ajoute à cette empathie.

<sup>915</sup> L'expression peut signifier « divorce » selon Dt 22,19, mais cette signification ne convient guère au contexte, Dozeman, *Exodus*, p. 402.

Pharaon, et à la fois à la délivrance de Moïse et d'Israël des mains de l'armée égyptienne : « le Dieu de mon père fut mon secours, il m'a délivré de l'épée du Pharaon. », *אֱלֹהֵי אָבִי בַּעֲזָרִי וַיַּצֵּלֵנִי מִיַּד פַּרְעֹה*.<sup>916</sup> L'expression est déjà présente en Ex 3,6, ce qui renforce le lien entre les récits de la vocation de Moïse et l'institution des juges par Jéthro. Le lieu de la rencontre n'est pas anodin, il y a une double allusion. La première concerne la venue de Jéthro « au désert où il campait », *אֶל-הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר-הָיוּ חֹנֶה* ; elle fait directement allusion au séjour des Israélites au désert d'Ex 16–17, mais elle fait aussi référence à Ex 3,1 au voyage de Moïse faisant paître le troupeau de Jéthro « après le désert », Ex 3,1. La seconde allusion fait également référence à Ex 3,1, puisque Jéthro arrive à « la montagne d'Elohîm », *הַר אֱלֹהִים*. Cet encadrement littéraire serré souligne bien que « The land of Midian is associated with the mountain of God ».<sup>917</sup>

#### Ex 18,6-11

6 Il dit<sup>918</sup> à Moïse : Moi<sup>919</sup>, ton beau-père Jéthro, je viens vers toi avec ta femme et ses deux fils avec elle. 7 Moïse sortit au devant de son beau-père, et il se prosterna<sup>920</sup> et l'embrassa. Ils se demandèrent l'un à l'autre la paix, puis il le fit entrer<sup>921</sup> dans la tente. 8 Moïse raconta à son beau-père tout ce que Yhwh avait fait au Pharaon et à l'Égypte, à cause du souci d'Israël, toute la dureté qui les avait trouvés en chemin et dont Yhwh les avait délivrés. 9 Jéthro se réjouit<sup>922</sup> de toute la bonté que Yhwh avait faite à Israël, et de ce qu'il l'avait délivré de la main de l'Égypte. 10 Jéthro dit : « Béni soit Yhwh, qui vous a délivrés de la main de l'Égypte et de la main du Pharaon, qui a délivré le peuple de dessous la main des Égyptiens 11— Maintenant je sais que Yhwh est plus grand que tous les dieux — parce que, dans cette affaire, ils se sont montrés prétentieux en eux-mêmes. »<sup>923</sup>

<sup>916</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 210. L'expression « Dieu de mon père » est principalement une manière de désigner la divinité qui accompagne Jacob, Gn 31,5.42 ; 32,10 et dans le cycle de Joseph, Gn 46,3 ; 50,17, Dozeman, *Exodus*, p. 402.

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>918</sup> La LXX et la version Syriacque ont : « et il fut annoncé à Moïse disant », ἀνηγγέλη δὲ Μωϋσεῖ λέγοντες. La LXX valorise le rôle de messenger divin auprès de Jéthro.

<sup>919</sup> Le Pentateuque samaritain, la LXX et la version syriacque : « vois », הִנֵּה, 'ידוֹן.

<sup>920</sup> Le Pentateuque samaritain propose ici : « ils se prosternèrent devant Moïse » : cela semble une correction, les auteurs de cette proposition atténuent ainsi l'autorité et la présence dont Jéthro jouit aux yeux de Moïse dans le TM.

<sup>921</sup> Le Pentateuque samaritain, la LXX ont une forme au singulier, « et il le fit entrer dans la tente », וַיְבִיאוּהוּ, καὶ εἰσήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν σκηνήν. Il y a là une formule originelle qui place Jéthro en tant que prêtre autorisé à pénétrer dans la tente.

<sup>922</sup> La LXX, avec la leçon « Et Jéthro s'étonna au sujet de toutes les bonnes choses », accentue l'empathie de Jéthro pour Moïse et Yhwh.

<sup>923</sup> La traduction de ce verset est difficile, l'apparat critique y voit un texte lacunaire. Ce verset peut être lu tel une attaque contre les autres divinités. La LXX donne la leçon : « maintenant, je sais que le Seigneur est grand plus que tous les dieux à cause de cela, et parce qu'ils les ont chargés », νῦν ἔγνω ὅτι μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεούς,

Aux vv.6-7, le récit de la rencontre entre Moïse et Jéthro met de nouveau en avant le mutuel respect et les liens forts qui unissent les deux hommes : « il se prosterna et il l'embrassa », וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשְׂקֶלְלוּ.<sup>924</sup> La présentation de Moïse, visant à le rapprocher de la figure de Jacob, relève d'un enjeu comparable à celui de Gn 33, à savoir le rapprochement d'Israël et d'Edom. La prosternation de Moïse devant Jéthro dit encore sa reconnaissance et indique l'autorité de Jéthro.<sup>925</sup> La connivence de cette rencontre est soulignée par la salutation et par l'entrée de Jéthro dans « la tente ».<sup>926</sup> La tente en question est-elle une simple tente d'habitation ou déjà la tente de rencontre souvent désignée comme « la tente » ?<sup>927</sup> La tente d'Ex 18 en a quelques caractéristiques. Cette tente est le lieu symbolique de l'échange de nouvelles décisives pour l'avenir.<sup>928</sup> De plus, le dialogue avec Moïse sur la grandeur de l'action divine aboutit à l'offrande d'un sacrifice auquel sont associés Aaron et les anciens. De manière fine, et bien que cela soit en tension avec le reste du livre de l'Exode, le récit d'Ex 18 anticipe donc la fin du livre de l'Exode avec l'intention de situer l'institution de la tente de rencontre en Madian. Il s'agit d'un indice supplémentaire de la relation de Jéthro, en tant que « prêtre de Madian », avec le Dieu de Moïse. Si l'on considère la mention de « la tente » comme une allusion à la tente de rencontre, le récit indiquerait qu'un prêtre madianite fut le premier à y entrer et à y accomplir le service divin de Yhwh après la sortie d'Égypte.<sup>929</sup> La sacralité de la tente serait une sacralité partagée et la figure de Jéthro préfigurerait la fonction de grand prêtre Aaron dans un rapport d'autorité à Moïse, Lv 10,12-20. Une telle prérogative semble illustrée par les paroles et les gestes mêmes de Jéthro.

---

ἕνεκεν τούτου ὅτι ἐπέθεντο αὐτοῖς. Le sujet du verbe וַיִּשְׁתַּחוּ doit être les dieux comme le suggère la King James Version : « for in the thing wherein they dealt proudly he was above them. » Pour les autres traductions, NBS : « et cela, alors que les Égyptiens les maltrahaient avec arrogance ! » ; TOB : « même dans leur rage contre les siens. »

<sup>924</sup> Ce verbe qualifie la proximité familiale des personnages lors de différentes rencontres décisives : Gn 27,27 ; 29,13 ; 48,10 ; 50,1 ; Ex 4,27. L'attitude de Moïse rappelle celle de Jacob devant son frère Esaü avec les mêmes verbes pour signifier la réconciliation en Gn 33,3-4. Voir aussi Abraham devant les messagers, Gn 18,2.

<sup>925</sup> Faut-il voir dans le « moi » de présentation de Jéthro une allusion au « moi divin », faisant de Jéthro une hypostase de Yhwh ? Michel Remaud, *Évangile et tradition rabbinique*, LivRoul 16, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003, p. 75-82.

<sup>926</sup> Cf. supra, la note de traduction.

<sup>927</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 402, identifie la tente à la tente de rencontre, Nb 11,16-26. Elle est officiellement achevée en Ex 40, même si elle est déjà présente en Ex 33-34. Sur Ex 18 et les tensions que cela suscite dans la narration, Römer, *L'invention de Dieu*, p. 88.

<sup>928</sup> Gn 18,6 ; 24,67 ; Ex 33,9, le terme désigne « la tente de la rencontre ».

<sup>929</sup> L'expression « entrer dans la tente » est seulement utilisée pour Moïse en Ex 33,8-9.

Aux vv.8-11, le récit des œuvres de Yhwh se fait l'écho à la fois de la sortie d'Égypte et du séjour au désert.<sup>930</sup> Le récit de la délivrance d'Égypte conduit Jéthro à se réjouir, וַיִּחַד יֵתְרוֹ. Selon les rares occurrences, ce verbe exprime une adhésion profonde et une proximité avec Dieu.<sup>931</sup> La formule du v.10 « béni soit Yhwh », בָּרַךְ יְהוָה, illustre cette proximité. Cette formule de bénédiction est le plus souvent interprétée comme la reconnaissance de Yhwh par Jéthro, personnage étranger à l'origine au culte de Yhwh.<sup>932</sup> Plus qu'une reconnaissance, cette formule de bénédiction, en principe le lot des seuls adorateurs israélites de Yhwh<sup>933</sup>, atteste que Jéthro demeure au service de Yhwh ; le culte de Yhwh est le culte du territoire de Madian<sup>934</sup>.

Comme cela fut signalé dans la traduction, l'épisode se conclut par une formule ambiguë qui semble une affirmation monothéiste ou au moins monolâtre<sup>935</sup> : « Maintenant je sais que Yhwh est plus grand que tous les dieux », עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים. La formule affirmant la supériorité de Yhwh sur les autres divinités est unique. Cependant, elle est tout à fait comparable au Ps 135,5 qui fait l'éloge de la grandeur et de la puissance de Yhwh contre l'impuissance des idoles des nations, faites de mains d'homme.<sup>936</sup> L'interprétation d'Ex 18,11a dépend du sens d'Ex 18,11b : « parce que, dans cette affaire, ils se sont montrés prétentieux en eux-mêmes », כִּי בַדְבָר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם. Le verbe au qal « être prétentieux »<sup>937</sup>, זִיד d'Ex 18,11b, pourrait être une allusion à l'endurcissement de l'Égypte. Cependant, dans le contexte du livre de l'Exode, le verbe qualifierait la vanité des autres divinités qui sont demeurées muettes et absentes

<sup>930</sup> « Toute la dureté qui les avait trouvés en chemin », Nb 20,14 ; Ml 1,1 ; Lm 3,5 et Né 9,32.

<sup>931</sup> Ps 21,7 et son opposé en Jb 3,6. Cf. supra, la note de traduction dans laquelle la LXX souligne la proximité de Moïse.

<sup>932</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 403, souligne que seuls des étrangers bénissent le divin dans le Pentateuque, Melchisedeq, Gn 14,20 : « Bénis soit le Dieu Très Haut », le serviteur d'Abraham, Gn 24,27 et Jéthro en Ex 18,10 ; van Seters, *The Life of Moses*, p. 211-212.

<sup>933</sup> Dans l'ensemble des occurrences, la formule se trouve encore à deux reprises dans la bouche d'Hiram, roi de Tyr : Gn 9,26 ; 24,27.31 ; 26,29 ; 1S 25,32.39 ; 2S 18,28 ; 1R 1,48 ; 5,21 (Hiram) ; 8,15.56 ; Za 11,5 ; Ps 28,6 ; 31,22 ; 41,14 ; 72,18 ; 106,48 ; 124,6 ; 134,21 ; 144,1 ; Rt 4,14 ; Esd 7,27 ; 1Ch 16,36 ; 2Ch 2,11 (Hiram) ; 6,4.

<sup>934</sup> Ce texte tardif est la confirmation littéraire de la tradition selon laquelle le culte de Yhwh a une origine madianite, Jg 5,4, Römer, *L'invention de Dieu*, p. 86-91, montre également comment le prêtre de Madian est celui qui instaure le culte de Yhwh.

<sup>935</sup> Elle serait comparable à celle Pharaon et de Rahab, Jos 2,11.

<sup>936</sup> La formule « je sais que Yhwh est plus grand » trouve un parallèle fort au Ps 135,5 où il est question de la supériorité de Yhwh sur les autres divinités et notamment les idoles d'or et d'argent (v.15). Le Ps 135 est un plaidoyer monothéiste ; Dozeman, *Exodus*, p. 404, pour un résumé des positions.

<sup>937</sup> Les 19 occurrences du verbe se trouvent principalement utilisées dans des situations où Israël est infidèle, entêté et « durcit la nuque », Dt 1,43 ; 17,13 ; 18,20 ; Ne 9,10.16.29.

lors de la sortie d'Égypte, cela témoigne en fait leur non-existence.<sup>938</sup> Une telle interprétation trouve un support dans la confession de 2Ch 2,4.<sup>939</sup> En Ex 18, Jéthro est décrit tel un adepte du monothéisme yahwiste.

*Ex 18,12*

12 Jéthro, beau-père de Moïse, prit<sup>940</sup> un holocauste et des sacrifices pour Dieu. Aaron arriva et tous les anciens d'Israël<sup>941</sup> pour manger avec le beau-père de Moïse devant le Dieu.

Jéthro occupe une fonction sacerdotale, déjà signalée en Ex 3,1. Elohim est identifié de manière claire à Yhwh : Jéthro est le premier prêtre connu de Yhwh, et le sacrifice qu'il offre est la première action cultuelle entreprise en l'honneur de Yhwh après la sortie d'Égypte. La nature des sacrifices implique l'abattage d'animaux. La montagne d'Elohim en Madian répond aux critères de Dt 12,6.11 et à ceux de Lv 1 ; 6,8-13<sup>942</sup>. L'action du prêtre madianite accomplit de surcroît la demande des Israélites en Égypte auprès de Pharaon « d'aller sacrifier à la divinité dans le désert », Ex 5,3 et 8,26-27. En célébrant le culte de Yhwh en premier au pays de Madian, à la montagne d'Elohim<sup>943</sup>, Jéthro accomplit le « signe » même qui marque la sortie d'Égypte selon Ex 3,12. Cet accomplissement en Ex 18 anticipe Ex 19–24 avec l'alliance et la commensalité finale sur la montagne<sup>944</sup>. Le repas que viennent partager Aaron et les anciens d'Israël « avec le beau-père de Moïse devant Elohim », *וַיֵּבֶא וּמִזְכְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאכֹל*<sup>945</sup>, insiste sur la proximité de Jéthro et d'Elohim. Cette communion est donc bien comparable à celle qui unit Aaron et les anciens à Yhwh en Ex 24,9-11 où ils voient Dieu et mangent et boivent en sa présence.

<sup>938</sup> Il s'agit d'une confession de foi comparable avec celle de la femme de Sarepta, 1R 17,18 ; la foi de Jéthro s'enracine dans la tradition de l'Exode, Dozeman, *Exodus*, p. 404-405.

<sup>939</sup> « La maison que moi j'ai construite est une grande maison, car notre Dieu est le plus grand de tous les dieux ». La formule exprime moins la grandeur de Yhwh par rapport à d'autres divinités que la suprématie totale de Yhwh dont elle dit déjà l'unicité.

<sup>940</sup> La version syriaque donne la leçon : « et il s'approcha », *wqrb* selon Gn 14,18. Il s'agit d'un verbe technique pour parler de sacrifice.

<sup>941</sup> Le Pentateuque samaritain a la leçon suivante : « Et Aaron arriva parmi les anciens d'Israël pour manger », *וַיָּבֹא וּמִזְכְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאכֹל*. Le Pentateuque samaritain suggérerait-il que Jéthro fait partie des anciens d'Israël ?

<sup>942</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 405.

<sup>943</sup> Même lecture chez Dozeman, *Exodus*, p. 405. La seule autre mention « holocauste et sacrifices pour Dieu » se trouve en 2R 5,22 dans l'histoire de Naaman. Un même niveau rédactionnel unit les textes liés à la reconnaissance internationale de Yhwh.

<sup>944</sup> Pour une interprétation comparable, Dozeman, *Exodus*, p. 402.

<sup>945</sup> L'association d'Aaron avec Jéthro est en continuité avec Ex 17,8-16 et le rôle qu'occupent Hour et Aaron.

La communion d'Ex 18 à la montagne d'Elohim prépare ce temps unique de partage dans lequel Aaron occupe la place de Jéthro. Ex 18,12 serait en quelque sorte un récit de succession dans lequel Jéthro est le prédécesseur sacerdotal d'Aaron. Le service sacerdotal en Israël a une origine madianite. Mais, de manière plus subtile, la présence d'Aaron aux côtés de Jéthro en Ex 18 assure que le culte de Yhwh se célèbre pleinement et de manière authentique en Madian, comme il sera célébré plus tard en Canaan. Enfin, l'expression « devant le Dieu », expression peu fréquente<sup>946</sup>, se retrouve en Jos 24,1 au moment où Josué rassemble les autorités d'Israël pour sceller l'alliance de Sichem. L'expression choisie exprime encore la continuité entre la montagne d'Elohim et Sichem. L'anticipation en Ex 18 de la grande scène de la révélation du Sinaï trouve encore dans les versets suivants un appui.

### *Ex 18,13-23*

13 Et il arriva, le lendemain, Moïse s'assit pour juger le peuple ; le peuple se tint debout près de Moïse du matin jusqu'au<sup>947</sup> soir. 14 Le beau-père de Moïse vit tout ce que, lui, il faisait pour le peuple, et il dit : « Qu'est ce que cette affaire que tu fais pour ce peuple ? Pourquoi es-tu assis là seulement toi, et pourquoi tout le peuple se tient-il debout près de toi du matin jusqu'au soir ? » 15 Moïse répondit à son beau-père : « C'est parce que le peuple vient à moi pour consulter Dieu. 16 Quand il y a une affaire, il vient<sup>948</sup> à moi ; je juge entre un homme et son prochain, et je fais connaître les prescriptions de Dieu et sa Torah<sup>949</sup>. » 17 Le beau-père de Moïse lui dit : « la tâche que tu fais n'est pas bonne ». 18 Tu dépériras certainement, toi et aussi ce peuple qui est avec toi : la tâche est trop lourde pour toi ; tu ne pourras pas l'accomplir<sup>950</sup> seulement toi. 19 Maintenant, écoute ma voix, je te conseillerai et Dieu sera avec toi ! Sois toi pour le peuple devant le Dieu et tu feras venir toi-même les affaires<sup>951</sup> vers le Dieu. 20 Explique-leur les prescriptions et les lois<sup>952</sup> ; tu leur feras connaître la voie dans laquelle ils marcheront et les œuvres qu'ils accompliront. 21 Toi, observe pour toi<sup>953</sup> parmi tout le peuple des hommes forts, craignant Dieu, des hommes de vérité qui détestent le gain malhonnête ; tu les placeras chefs de mille, chefs<sup>954</sup> de cent, chefs de

<sup>946</sup> Gn 6,11 ; Jos 24,1 ; Jg 21,2 ; Qoh 2,26 ; 5,1 ; 7,26 ; 1Ch 13,8 ; 16,1. Le lien avec Jos 24 indique que ces passages partagent probablement une préoccupation comparable : montrer la légitimité du culte yahviste à l'extérieur de la Judée.

<sup>947</sup> Des manuscrits du Pentateuque samaritain et la version syriaque ont « et jusqu'au soir ».

<sup>948</sup> La LXX a le pluriel : « et ils viennent », καὶ ἔλθωσι.

<sup>949</sup> Nous suivons la LXX : « et sa loi », καὶ τὸν νόμον αὐτοῦ, conformément au v.20.

<sup>950</sup> Le Pentateuque samaritain a une autre forme d'infinitif construit : « le faire », עֲשֹׂהֶם.

<sup>951</sup> La LXX, la version syriaque et le Targoum Jonathan ont : « leurs affaires ».

<sup>952</sup> La LXX donne : « les prescriptions de Dieu », le Pentateuque samaritain : le singulier : « Torah », voir v.16.

<sup>953</sup> Nous suivons le Pentateuque samaritain et la LXX qui ajoutent : « pour toi », לְךָ.

<sup>954</sup> Beaucoup de manuscrits ajoutent ici une conjonction.

cinquante et chefs de dix. 22 Ils jugeront le peuple en tout temps ; et voici toute grande affaire, ils la feront venir vers toi, et toute petite affaire, eux ils jugeront. Facilite (ta tâche) d'au-dessus de toi, et ils la porteront avec toi. 23 Si tu accomplis cette chose, Dieu te donneras des ordres, tu pourras tenir debout, et tout ce peuple arrivera à<sup>955</sup> son lieu en paix.

Aux vv.13-16, la fonction judiciaire de Moïse a aussi une dimension religieuse, puisque le peuple vient « consulter Dieu », לְרַשׁ אֱלֹהִים. La mention de la quête de Dieu, expression rare<sup>956</sup>, insiste sur le rôle unique de Moïse en tant que médiateur entre Dieu et Israël<sup>957</sup>.

À ce point du récit, aux vv.17-20, Jéthro en homme ayant autorité critique Moïse (avec un jeu sur le mot « parole ») : « la tâche/parole que tu fais n'est pas bonne », לֹא־טוֹב הַדְּבָר אֲשֶׁר אֶתָּה עֹשֶׂה. « Thus the Midianite father-in-law of Moses transmits divine legal advice in addition to his cultic leadership ».<sup>958</sup> La dérive « monarchique » (ou tentation monocratique), dans laquelle Moïse s'est enfermé, fait courir un risque grave que souligne le verbe « dépérir » נָבַל : « tu dépériras certainement, toi et aussi ce peuple qui est avec toi », נָבַל תִּבֵּל גַּם־אַתָּה גַּם־הָעָם הַזֶּה. Plus qu'un épuisement physique ou moral, le verbe souligne que l'attitude de Moïse porte une menace mortelle pour lui-même et pour Israël ; le verbe est bien souvent utilisé pour désigner une situation désespérée.<sup>959</sup> Par ses critiques, Jéthro devient une figure de salut pour Moïse et le peuple, d'autant plus que ses conseils sont implicitement des conseils divins. L'écoute de la parole de Jéthro assure la présence même d'Elohim auprès de Moïse, il est la voix même d'Elohim : « Maintenant, écoute ma voix, je te conseillerai et Dieu sera avec toi ! », עַתָּה שְׁמַע בְּקוֹלִי אֲנִיעֲצֶדֶךָ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ. En d'autres termes, c'est paroles disent l'autorité divine de Jéthro et la dépendance de Moïse à son égard. Si la présence de Jéthro et ses conseils conditionnent la suite de la vie du peuple, c'est que Jéthro occupe une fonction prophétique auprès de Moïse, une tâche que celui accepte volontiers. D'autant que, dans ses conseils, Jéthro dissocie le rôle judiciaire de sa position médiatrice.<sup>960</sup> Au v.20, Jéthro redéfinit la tâche de Moïse :

<sup>955</sup> Le Pentateuque samaritain donne : « vers le lieu », לָלֶכֶת.

<sup>956</sup> 1S 9,9, est une glose explicative : autrefois le prophète s'appelait « voyant » ; 1Ch 21,30 ; 2Ch 26,5.

<sup>957</sup> Si l'expression « prescriptions d'Elohim » est unique, la notion de lois (torah) est utilisée dans la littérature prophétique pour décrire de manière générale la volonté divine Jr 9,12 ; 16,11 ; 31,33 ; Ez 44,24 ; Dn 9,11 ; Ne 9,26. Selon Ex 18,13-16, Moïse est déjà le médiateur de la loi avant d'avoir été le sujet de la révélation de la loi en Ex 19-24.

<sup>958</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 408. Jéthro reproche à Moïse d'agir seul et justifie le partage des responsabilités, du pouvoir et la nécessité de déléguer la gouvernance du peuple.

<sup>959</sup> Seul usage du Pentateuque, le verbe se trouve en Esaïe, Es 1,30 ; 24,4 ; 28,1.4 ; 34,4 ; 40,7 ; 64,5. Dans tous les emplois, il exprime l'idée d'une déchéance, d'un abandon.

<sup>960</sup> Jéthro anticipe et institue déjà Moïse médiateur de la loi avant la révélation de l'Horeb.

« Explique<sup>961</sup>/illumine-leur les prescriptions et les lois; tu leur feras connaître la voie. »

וְהוֹדִיעָם אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַתּוֹרָה וְהוֹדִיעָם לָהֶם אֶת־הַדֶּרֶךְ

Jéthro institue la nécessité de l'interprétation de la loi à transmettre au peuple sous l'autorité de Moïse. Puis, Jéthro conseille à Moïse d'instaurer une gouvernance décentralisée.<sup>962</sup> Par la redondance de qualifications<sup>963</sup>, les chefs d'Israël deviennent comme des « doubles » de Moïse, qui exercent à différents niveaux sa fonction judiciaire. Par ses conseils, Jéthro devient un personnage indispensable qui œuvre auprès de Moïse au salut de la vie du peuple d'Israël en redéfinissant sa tâche<sup>964</sup>. En effet, le conseil de Jéthro n'est pas anodin, il conditionne toute la suite du peuple. Si la traduction du v.22 « lève la malédiction (sur toi) » pour וְהָקַל מֵעַלֶיךָ peut être retenue, cela souligne combien l'intervention de Jéthro est salutaire. Le v.23 corrobore cette interprétation : Moïse sera le sujet d'ordonnances de la part de Dieu s'il suit les paroles de Jéthro, il sera alors capable d'assurer la fonction de celui qui est en dialogue avec Dieu et se tient devant lui : « tu pourras tenir debout », וַיִּבֶלֶת עִמּוֹ.<sup>965</sup> Cette nouvelle organisation est aussi source de salut et de bien fait pour le peuple qui « arrive à son lieu en paix », עַל־מָקוֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם. Ce passage souligne la participation de Madian au salut d'Israël et à son bien-être. Grâce à Jéthro, Madian, peuple et territoire, a contribué à l'accomplissement de l'installation d'Israël en Canaan.

#### Ex 18,24-27

24 Moïse écouta la voix de son beau-père ; il fit tout ce qu'il avait dit. 25<sup>966</sup>  
Moïse choisit des hommes forts parmi tout Israël et les plaça à la tête du

<sup>961</sup> Le verbe וָהָר est l'unique emploi du Pentateuque, il caractérise la fonction prophétique : 2R 6,10 ; Ez 3,17 ; 33,3.7, Dozeman, *Exodus*, p. 408-409, fait le lien entre ce passage et le visage enluminé de Moïse en Ex 34,29-35.

<sup>962</sup> Le verbe utilisé est un terme technique qui requiert une clairvoyance prophétique, Am 1 ; 1 ; Es 1,1, Dozeman, *Exodus*, p. 409.

<sup>963</sup> « Des hommes forts », « des craignant Dieu », « des hommes de vérité (Ne 7,21) qui détestent le gain malhonnête » (périphrase unique) : dans la qualification des chefs du peuple, il y a deux références au cycle de Joseph. Les « hommes forts » qui doivent être placés à la tête des troupeaux de Pharaon, Gn 47,6, et la notion de gain illicite qui fait allusion à l'attitude de Juda, Gn 37,26, seule autre mention de la notion de « profit » du Pentateuque. La détestation d'un gain illicite permet de prolonger ses jours, Pr 28,16.

<sup>964</sup> La manière de présenter Jéthro comme indispensable au salut d'Israël en fait un personnage comparable à Joseph veillant au salut de sa famille.

<sup>965</sup> Le verbe « se tenir debout » est utilisé dans une situation culturelle et de communication avec Dieu, Dt 4,10 ; il caractérise également la prophétie post-exilique, Za 1-8.

<sup>966</sup> Le Pentateuque samaritain offre ici un long développement dans lequel Moïse reprend la proposition de Jéthro s'adressant directement au peuple, pour qu'il place à sa tête des hommes sages pour le juger. Dans ce développement, le Pentateuque samaritain introduit des instructions pour les juges, que l'on trouve en Dt 1,9-18.



peuple comme chefs de mille, chefs de cent, chefs de cinquante et chefs de dix. 26 Ils jugeaient<sup>967</sup> le peuple en tout temps ; l'affaire difficile ils la faisaient venir vers Moïse et toute affaire petite, eux ils jugeaient. 27 Moïse envoya<sup>968</sup> son beau-père, et il alla vers son pays.

Les derniers versets notent l'exécution scrupuleuse des conseils de Jéthro par Moïse. La formule d'obéissance choisie est comparable aux nombreuses exhortations deutéronomiques, Dt 30,8. L'obéissance de Moïse à Jéthro indique implicitement que Moïse reconnaît l'ordre divin dans les paroles de Jéthro. Enfin, la narration note avec empathie le retour de Jéthro en Madian, son pays : « Moïse envoya son beau-père, et il alla vers son pays. ».<sup>969</sup>

Depuis le début du livre de l'Exode, le lecteur peut suivre une description irénique des liens matrimoniaux et patrimoniaux entre Moïse et Madian. Cette construction littéraire légitime cette contrée en tant que partie prenante de l'épopée salutaire de Yhwh à l'encontre d'Israël.

#### *Ex 18 et son cadre littéraire et historique*

Malgré la grande cohérence du récit, la question de l'unité de ce passage se pose en raison de l'usage du nom de Jéthro qui ne se trouve que dans les 12 premiers versets, alors que dans le reste du récit le personnage est le « beau-père de Moïse »<sup>970</sup>. Si cette différenciation suggère que l'on a affaire à deux histoires qui étaient séparées à l'origine, cette coupure demeure délicate à maintenir, tant l'unité narrative est grande, et parce que l'expression « beau-père de Moïse » ne revient que deux fois, Ex 18,14 et 17. Par contre, l'usage du terme « beau-père » parcourt l'ensemble de la péricope. Ajoutons dans l'argumentation pour l'unité première du récit que la comparaison d'Ex 18 avec Dt 1,9-18 fait apparaître une typologie commune qui leur assure une cohérence interne.

Ex 18 offre, en effet, un récit comparable à Dt 1,9-18.<sup>971</sup> La comparaison de ces récits éclaire l'histoire de leur composition et leurs buts respectifs. Des expressions communes sont partagées et une typologie comparable structure les deux épisodes. Selon E. Blum, Dt 1,9-18 témoigne d'une forme ancienne de l'institution des juges par Moïse qui fut retravaillée dans un ensemble plus complexe. Il s'agit d'une tradition pré-dtr et pré-P.<sup>972</sup>

<sup>967</sup> Le Pentateuque samaritain a ici la forme suivante : וְיִשְׁפֹּטוּ.

<sup>968</sup> Le verbe שָׁלַח « il envoya » se retrouve dans des textes tardifs : Nb 16,12 ; 20,14 ; 21,32.

<sup>969</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 410.

<sup>970</sup> Par exemple van Seters, *The Life of Moses*, p. 208-212, considère que cette partie se différencie d'Ex 18,13-27, bien qu'il l'attribue en partie à un complément de J. Il considère les vv.3b-4 comme un ajout que devrait se trouver à la suite d'Ex 2,22. La confession de Jéthro du v.11 serait une modification plus tardive.

<sup>971</sup> La question de la surcharge de travail de Moïse et du partage du pouvoir connaît un développement original en Nb 11,10-30.

<sup>972</sup> Blum, *Studien*, p. 157-158.

<p>Dt 1,9-18<sup>973</sup>  <u>L'impossibilité pour Moïse seul d'assurer sa tâche</u>, vv.9.12. C'est la grandeur du peuple qui rend impossible sa gouvernance par Moïse, seul. Une croissance qui est l'œuvre de Yhwh.</p> <p><u>L'instruction des hommes chargés de juger le peuple</u>, vv.16-17. L'instruction des responsables consiste à refléter la justice divine, en étant impartial à l'égard de tous. D'une certaine manière, la justice humaine au désert est celle de Dieu. Il y a donc une délégation de cette charge divine.</p> <p><u>La désignation de collaborateurs</u>, v.13. Le peuple participe à la désignation d'hommes des tribus sages, intelligents et connus. Moïse installe alors à la tête du peuple des chefs de mille, cent, cinquante... L'organisation du peuple ressemble à celle d'une armée.</p> <p><u>Le jugement des affaires difficiles</u>. Au v.18 : « Et lorsque vous trouverez une cause trop difficile ». La place de Moïse est éminente comme le juge suprême du peuple.</p>	<p>Ex 18  <u>L'impossibilité pour Moïse seul d'assurer sa tâche</u>, v.14. Jéthro demande : « Pourquoi sièges-tu seul ? » Les raisons de la mise en place de collaborateurs sont les mêmes qu'en Dt. C'est en raison du grand nombre que Moïse a besoin de collaborateurs, même si Moïse est le médiateur unique pour ceux qui viennent consulter Dieu. Jéthro initie la réorganisation juridique du peuple et fait de Moïse le médiateur.</p> <p><u>Instruction de tout le peuple</u>. Au v.19 c'est le peuple que Moïse doit représenter auprès de Dieu et doit instruire dans son ensemble des lois de Dieu. Il y a un partage « démocratique » de la loi. Tout acte de justice se place devant Dieu. La mention de la loi est assez étonnante puisqu'elle n'a pas encore été donnée par Dieu.</p> <p><u>La désignation de collaborateurs</u>. Au v.21, elle est décrite en des termes voisins avec un découpage quasi militaire du peuple. Les hommes choisis sont décrits avec des caractéristiques différentes mais proches du Deutéronome. Il s'agit de la crainte de Dieu, de l'intégrité et du rejet de la cupidité, de l'accaparement, de la possession, Dt 17,18-20.</p> <p><u>Le jugement des affaires difficiles</u>. Au v.26, la place de Moïse est la même que celle du Dt. Il reste le juge suprême du peuple. Ils jugeaient le peuple en tout temps; ils portaient devant Moïse les affaires difficiles, et ils prononçaient eux-mêmes sur toutes les petites causes.</p>
--	--

<sup>973</sup> Pour la comparaison de Dt 1,9-18, Ex 18 et Nb 11,10-30, Blum, *Studien*, p. 152-164.

Selon Dt 1,9-18, Moïse est seul à légitimer l'institution des juges en Israël. Ex 18 est une reprise qui s'appuie sur la tradition du lien entre Moïse et Jéthro ; ce récit a donc été ajouté à la place où il est pour équilibrer et nuancer une vision exclusiviste de la relation d'Israël aux nations.<sup>974</sup> D'ailleurs, la mention de Jéthro ne se trouve pas dans le Deutéronome<sup>975</sup>, ce qui laisse penser qu'Ex 18 est un développement complémentaire tardif à partir de Dt 1,9-18<sup>976</sup>.

Sur le plan rédactionnel, Ex 18 était généralement attribué à la source E en raison de l'usage du nom Elohîm.<sup>977</sup> Cette attribution demeure délicate à justifier en raison d'un double usage des noms d'Elohim et Yhwh, ce qui ne permet guère de distinguer des documents indépendants. De plus, en Ex 18,1 par exemple, le but de cette écriture est justement d'identifier les deux appellations divines. Avec plusieurs auteurs, il convient de considérer Ex 18 tel un matériau non-P, les expressions rares qui s'y trouvent ont des parallèles dans la littérature d'époque perse et hellénistique.<sup>978</sup> Le récit pré-suppose également les traditions de l'Exode et le premier séjour d'Israël au désert. Ex 18 y fait référence à l'aide d'un vocabulaire et de formules idiomatiques connues, tel le verbe « délivrer » et l'expression « béni soit Yhwh », mais Ex 18 les utilise de manière singulière, ce qui indique le caractère tardif du récit. Le *Sitz im Leben* d'Ex 18 est donc littéraire, il a été écrit pour prendre place après les récits de la sortie d'Égypte et du séjour au désert : l'histoire d'Israël connaît un premier accomplissement en Madian. Avec E. Blum, Ex 18 fait partie des textes non sacerdotaux et post-sacerdotaux du Pentateuque.<sup>979</sup>

La position d'Ex 18 dans le Pentateuque demeure étonnante. Elle fait inclusion avec Ex 2-4, afin d'encadrer toute l'épopée de la sortie d'Égypte par l'insistance sur l'origine madianite de la vocation Moïse : le salut d'Israël fut préparé en Madian.<sup>980</sup> De même, après la sortie d'Égypte, Ex 18 insiste sur la reconnaissance par Jéthro de l'action de Yhwh en Égypte et

<sup>974</sup> Pourquoi cette place dans le Pentateuque se demande E. Blum ? Pour lui, les autres places possibles étaient déjà occupées : en Nb 11 après le Sinaï, et en Dt 1 juste avant l'entrée en Canaan, Blum, *Studien*, p. 163.

<sup>975</sup> Il sera nommé Hobab en Chroniques et en Nb 10, c'est aussi le nom de son fils.

<sup>976</sup> Ex 18 est l'un des passages où Yhwh est reconnu par une figure étrangère : aux côtés de la veuve de Sarepta en 1R 17, du chef de l'armée araméenne, Naaman, en 2R 5.

<sup>977</sup> Pour une histoire de la recherche sur ce passage, Blum, *Studien*, p. 153-163.

<sup>978</sup> Ainsi : « par l'épée de Pharaon », מַחֲרֵב פֶּרַעַה, unique en Ex 18,4, « toute la dureté qui les avait trouvés en chemin », אֵת כָּל הַתְּלֹאָה אֲשֶׁר מִצְאָתָם בַּדֶּרֶךְ, Ex 18,8 (à comparer avec Ne 9,2), « Jéthro se réjouit », וַיִּחַךְ יִתְרוֹ, le verbe n'apparaît qu'en Jb 3,6 et au Ps 21,7.

<sup>979</sup> Blum, *Studien*, p. 162-163 ; Dozeman, *Exodus*, p. 400.

<sup>980</sup> La tradition de Moïse est probablement associée depuis longtemps au territoire de Madian, selon Russel, *Images of Egypt in Early Biblical Literature*, p. 124-125.

développe l'importance de son rôle de meneur pour le service cultuel de Yhwh : « The Non P historian idealizes the Madianites »<sup>981</sup>. Légitimant la délégation du pouvoir pour la gouvernance d'Israël, justifiant la pluralité des lieux de culte en Madian et en Canaan, l'un des buts de ce passage ne serait-il pas une façon de s'interroger sur le pouvoir considérable et centralisateur du grand prêtre à la fin de l'époque perse et à l'époque hellénistique<sup>982</sup>? Enfin, cet effort littéraire rebondit avec Nb 10,29-36. Ces deux passages encadrent toute la révélation et le don de la loi au Sinaï et au désert du Sinaï<sup>983</sup>. Cet encadrement littéraire serait une façon de valoriser la participation de Madian au salut d'Israël, une telle intention provient vraisemblablement des milieux de la diaspora d'une partie du judaïsme à la fin de l'époque perse. Cela apparaît d'autant plus probable que les évidences archéologiques attestent d'un culte yahwiste à l'époque perse en Idumée.<sup>984</sup>

#### 4.3. *Les dernières mentions de Madian et d'Edom dans le Pentateuque : Nb 10,29-32 et Dt 2,2-8*

Le beau-père madianite de Moïse est nommé une dernière fois dans le Pentateuque dans un passage qui lui accorde un rôle favorable auprès de Moïse, Nb 10,29-32.

##### 4.3.1. *Hobab le guide : Nb 10,29-32*

Nb 10,29 Moïse dit à Hobab, fils de Réouel, le Madianite, beau-père<sup>985</sup> de Moïse : Nous partons pour le lieu dont Yhwh a dit : « Je vous le donnerai. » Viens<sup>986</sup> avec nous, et nous te ferons du bien, de la même manière que Yhwh fait le bien d'Israël. 30 Il lui répondit : Je n'irai pas ; j'irai dans mon

<sup>981</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 401, insiste sur le lien avec Ex 3,1-4,18.

<sup>982</sup> En particulier Lester L. Grabbe, « A Priest is without honour in His Own Prophet. Priests and Prophets and Others Religious specialist in the Latter Prophets », dans Lester L. Grabbe/Alice Ogden Bellis (éds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and others Religious specialist in the Latter Prophets*, JSOT.S 408, London – New York, T&T Clark, 2004, p. 81-89 et 93 ; Nocquet, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 655-675.

<sup>983</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 400-401. Ces passages sont attribués à un matériau non-P, ils pré-supposent les traditions de l'Exode et du Sinaï et leurs développements sacerdotaux.

<sup>984</sup> André Lemaire, « New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 413-456 (417) : « The coexistence of these temples in the same place, probably Khirbet el Kôm/Makkedah, is also evidence of the mixed ethnicities and religions characteristic of the Idumean province during the fourth century B.C.E. »

<sup>985</sup> Peut-être lire « gendre »,  $\text{ג} \text{מ} \text{ד}$ , avec la LXX.

<sup>986</sup> Le Pentateuque samaritain propose l'impératif :  $\text{ל} \text{ב} \text{א}$ .

pays, au lieu de mes enfantements. 31 Il lui dit : Ne nous abandonne pas, je te prie ; <sup>987</sup>puisque tu connais où nous camperons<sup>988</sup> dans le désert, tu seras pour nous des yeux<sup>989</sup>. 32 Voici, lorsque tu viendras avec nous, cela sera la bonté que Yhwh fera pour nous, alors nous te ferons du bien.

Ce passage se situe dans le chapitre qui clôt le récit de la révélation de la loi en Nb 10,10. Nb 10,11-28 décrit l'ordonnancement du peuple et de la marche des Israélites sous la conduite de la nuée qui guide le peuple en « s'élevant au dessus de la demeure de la charte », Nb 10,1. Avec Nb 10,33-36, c'est l'arche qui est devant le peuple lorsqu'il doit partir de la montagne de Yhwh. Nb 11 inaugure les récits des révoltes du peuple, et décrit son mode de déplacement à l'aide de la nuée de Yhwh. Dans cet encadrement, il est étonnant que Moïse demande à Hobab de les guider dans le désert.<sup>990</sup> Cette demande est en tension avec le rôle de la nuée de Yhwh qui assume la fonction de guide dans les Nombres.<sup>991</sup> Ce complément narratif met de nouveau en scène un Madianite en lien matrimonial avec Moïse, à la fin de la révélation du Sinaï. De la même manière que Jéthro est intervenu juste avant la révélation du Sinaï, son fils, Hobab, est de nouveau requis pour guider le peuple à travers le désert au moment où les Israélites quittent le Sinaï. Un tel lien indique que Nb 10,29-32 est une incise favorable aux Madianites qui fait inclusion avec Ex 18 et en reprend les thèmes. Le lecteur ne sait pas si, finalement, Hobab a accompagné Moïse et Israël dans le désert.<sup>992</sup> Cette lacune déplace vers ce qui est essentiel à savoir qu'Hobab le Madianite est indispensable aux Israélites pour arriver au pays que Yhwh leur a donné. La demande de Moïse s'accompagne d'une promesse qui place Israël et Madian sur un même plan, bénéficiant l'un et l'autre de l'action divine : « nous te ferons du bien, de la même manière Yhwh fait le bien d'Israël », <sup>993</sup>וְהָיָה דְּבַר-טוֹב עַל-יִשְׂרָאֵל.

Le cri de Moïse est une reconnaissance de la maîtrise madianite à guider Israël au désert : « puisque tu connais où nous camperons dans le désert, tu seras pour nous des yeux », <sup>993</sup>כִּי עַל-כֵּן יִדְעָתָּה חַנְתָּנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינִים.

<sup>987</sup> La LXX est différente : « parce que tu fus avec nous au désert et que tu seras pour nous un ancien », οὐ εἶνεκεν ἡσθα μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ἔσῃ ἐν ἡμῖν πρεσβύτερος.

<sup>988</sup> Le Pentateuque samaritain donne : חַנְתָּנוּ.

<sup>989</sup> La Vulgate traduit par *ductor*.

<sup>990</sup> Selon Jg 4,11, Hobab est le beau-père de Moïse. Selon Ex 2,18, Réouel est le père des filles de Madian, futur beau-père de Moïse, et Hobab est ici le fils de Réouel.

<sup>991</sup> La LXX harmonise : Hobab fut avec les Israélites au désert, il lui est promis une fonction d'ancien. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 186-187.

<sup>992</sup> Jg 4,11 laisse penser que les fils de Hobab habitent Canaan, ce qui est une façon de répondre à la question de savoir si Hobab a accompagné Moïse.

<sup>993</sup> Le refus d'Hobab qui veut rejoindre le pays de ses ascendants : « j'irai dans mon pays, au lieu de mes enfantements », est comparable à Gn 24,4, le serviteur cherchant une femme pour Isaac. Cette formulation valoriserait également Madian en tant que pays des origines.

Outre sa fonction de guide, l'intérêt de cette notice réside dans l'allitération de la racine **יָטַב**, « faire le bien », qui scande les versets 29 et 32, et forme un chiasme. Au v.29 le bien d'Israël est un bien partageable et distribuable, Hobab le Madianite en bénéficie par l'intermédiaire d'Israël. Cette petite notice redit la vocation d'Israël qui est de transmettre la bénédiction de Yhwh. Mais, le v.32 ajoute de manière subtile que le bien que fait Yhwh à Israël passe par l'accompagnement de Hobab le Madianite :

« Voici, lorsque tu viendras avec nous, cela sera la bonté que Yhwh fera pour nous, alors nous te ferons du bien. »<sup>994</sup>

וְהָיָה כִּי-תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב יְהוָה עִמָּנוּ וְהַטַּבְנוּ לָךְ

La formule indique, en d'autres termes, que la participation de Hobab à la traversée du désert est une contribution divine accompagnant la marche des Israélites vers le pays promis. Dans la continuité d'Ex 18, cette notule met en valeur la participation des étrangers au salut d'Israël.

#### *L'histoire rédactionnelle de Nb 10,29-32*<sup>995</sup>

Derrière la parenté entre Moïse et Madian se trouve une ancienne tradition. La mention de Jg 4,11 en est vraisemblablement l'écho dans une histoire qui fait jouer à la femme de Héber le Qénite un rôle important.<sup>996</sup> Il y a l'évocation d'un lien de parenté avec Edom, puisque Réouel est un des fils d'Esau, Gn 36,10. La parenté avec Madian est même reculée jusqu'à Abraham selon Gn 25,1-6. Ces deux passages valorisent des liens qui appartiennent à une ancienne tradition de Moïse. Quoiqu'il en soit, la tension remarquée plus haut entre la fonction de la nuée en Nb 10 et la demande d'un guide pour conduire Israël dans le désert est la marque d'une retouche rédactionnelle tardive qui n'appartient pas à l'origine à la réécriture de Nb 1,1–10,28.<sup>997</sup> L'usage de la racine **יָטַב** au hiphil, avec Dieu pour sujet, est également d'un usage tardif dans le Pentateuque. Ainsi, selon R. Achenbach, « der nach-dtr. Redaktor hat ein Interesse daran, die Erinnerung an eine positive Verbindung zwischen Juden und Arabern wachzuhalten, was unter den Verhältnissen der Achämenidenzeit im fünften Jh v. Chr. durchaus plausibel erscheint. »<sup>998</sup>

<sup>994</sup> Cette formulation singulière se retrouve en partie en Gn 12,16 où le Pharaon fait du bien à Abram, et en 1S 25,30 et 2S 7,28, 1Ch 17,26, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 188.

<sup>995</sup> Sur l'histoire rédactionnelle de Nb 10,29-36, *Ibid.*, p. 181-196. L'auteur y distingue Nb 10,29-32 de 10,33-36.

<sup>996</sup> Sur les liens avec les Qénites, il y a aussi Jg 1,16 qui mentionne la cohabitation des « fils de Qéni » avec Juda, selon Achenbach, *Die Vollendung*, p. 181-183, il s'agirait d'une glose. Le même auteur estime qu'en raison de ces liens, Nb 10,29 « baut demnach auf einer nach-dtr. Synthese von Überlieferungen auf. »

<sup>997</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 410 ; Blum, *Studien*, p. 143.

<sup>998</sup> Gn 32,10.13 ; Dt 8,16 ; 30,5 ; Jos 24,20, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 188.

De la même manière qu'Ex 18 se place juste avant la révélation du Sinaï, Nb 10,29-32 se place au moment où les Israélites quittent le Sinaï. L'encadrement éditorial que représente l'inclusion entre Nb 10,29-32 et Ex 18 laisse penser que l'on a affaire à un même niveau rédactionnel. Au regard de la méfiance à l'encontre de Madian dans un certain nombre de passages, la place favorable accordée à Madian fait de cette notice un apport littéraire en provenance des milieux de la diaspora.

#### 4.3.2. La traversée d'Edom : Dt 2,2-8

Dt 2,2 Et Yhwh m'a dit : 3 « il y a longtemps que Vous entouré cette montagne, tournez vous vers le nord. 4 Ordonne<sup>999</sup> au peuple : Vous allez traverser la frontière de vos frères, les fils d'Esäü, qui habitent en Séir. Ils auront peur de vous ; mais prenez bien garde à vous.<sup>1000</sup> 5 Ne les provoquez pas<sup>1001</sup>, car je ne vous donnerai pas même dans leur pays<sup>1002</sup> de quoi poser un pied ; c'est à Esäü que j'ai donné la région montagneuse de Séir en possession. 6 La nourriture, vous la leur paierez avec de l'argent, et vous mangerez ; de même l'eau vous la leur achèterez avec de l'argent et vous boirez. 7 <sup>1003</sup>Car Yhwh, ton Dieu, t'a béni dans toute l'œuvre de tes mains<sup>1004</sup>, il a connu ta marche dans ce grand désert. Vois quarante ans, Yhwh ton Dieu fut avec toi : tu n'as manqué de rien<sup>1005</sup>. 8 Nous avons traversé loin<sup>1006</sup> de nos frères<sup>1007</sup>, les fils d'Esäü, qui habitent en Séir, loin du chemin<sup>1008</sup> de la plaine aride, d'Eilath et d'Etsiôn-Guéber ; puis nous avons traversé par le chemin du désert de Moab.

<sup>999</sup> Le Pentateuque samaritain donne : ״בִּצֵּר.

<sup>1000</sup> La LXX utilise la 3<sup>ème</sup> personne pluriel : « et ils seront fortement sur leur garde à cause de vous ».

<sup>1001</sup> La LXX précise : « vous ne les rencontrerez pas pour la guerre », μὴ συνάψετε πρὸς αὐτοὺς πόλεμον.

<sup>1002</sup> Le Pentateuque et le Syriac ajoutent le terme : « propriété foncière », הַיִּשְׁעָה.

<sup>1003</sup> Le verset 7 est riche en variantes. La LXX : « En effet le Seigneur votre Dieu vous a béni dans toutes les œuvres de tes mains, discerne comment tu as traversé ce grand et terrifiant désert, et voici 40 ans, le Seigneur ton Dieu fut avec toi, et tu n'as pas eu besoin de choses », ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν εὐλόγησέν σε ἐν παντὶ ἔργῳ τῶν χειρῶν σου· διὰ γινώσθαι πῶς διήλθες τὴν ἔρημον τὴν μεγάλην καὶ τὴν φοβεράν ἐκείνην· ἰδοὺ τεσσαράκοντα ἔτη κύριος ὁ θεός σου μετὰ σοῦ, οὐκ ἐπεδεήθης ῥήματος. La LXX a le verbe δια-γινώσκω au lieu de בִּינָה, et ajoute φοβερός pour qualifier le désert, Dt 1,19.

<sup>1004</sup> Nous suivons ici de nombreux manuscrits qui ont le duel au lieu du singulier.

<sup>1005</sup> Le Pentateuque samaritain offre un développement dont on trouve l'expression en Nb 20,14.17 ss : « j'ai envoyé des messagers vers le roi d'Edom pour dire : je traverserai ton pays, je ne me répandrai pas dans les champs et les vignes, nous ne boirons pas l'eau du puits et par le chemin du roi nous passerons. Nous ne nous écarterons ni à droite ni à gauche jusqu'à ce que nous ayons traversé ta frontière. Il dit : non tu ne traverseras pas contre moi, sinon par l'épée je sortirai au-devant de toi ».

<sup>1006</sup> Il convient de lire : ַבִּינָה.

<sup>1007</sup> La LXX codex Vaticanus et LXX première main ont la deuxième personne pluriel.

<sup>1008</sup> La LXX : « à travers le chemin de la Araba », παρὰ τὴν ὁδὸν τὴν Αραβα.

La traversée d'Edom suit ici le rappel de l'échec de l'entrée en Canaan où les Israélites étaient allés en reconnaissance. Un échec que châtie le séjour au désert pendant 40 années, Dt 2,1. Lors de la préparation de l'entrée au pays, des indications sont données sur les liens avec Edom dans un discours divin adressé à Moïse.<sup>1009</sup> Ce discours qualifie les fils d'Esau de « vos frères ». Cette insistance sur la relation fraternelle et matrimoniale oblige moralement les Israélites à respecter leur territoire<sup>1010</sup>, elle présuppose l'histoire de Jacob. La séparation territoriale n'empêche point la parentalité de jouer son rôle, même si les Edomites « ont peur de vous ; prenez bien garde à vous », וַיִּירָאוּ מִכֶּם וַנִּשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד. Cette notice dit le respect des Israélites par les Edomites, et présuppose la tradition selon laquelle Israël engendre la crainte chez les peuples voisins. La notice fait référence à Ex 15,15a et illustre le motif tel qu'il est mentionné en Dt 2,25.<sup>1011</sup> Cependant, la supériorité israélite n'implique aucune prérogative dont les Israélites pourraient user à l'encontre des Edomites : « ne les provoquez pas », אַל-תִּתְּגֵרוּ בָם.<sup>1012</sup> Une relation pacifiée s'impose à Israël<sup>1013</sup>, fondée sur une parenté originelle et une légitimation divine : Yhwh accorde en possession à Esau la région montagneuse de Séir », פִּי-יִרְשָׁה לְעֶשָׂו נַחְתִּי אֶת-הָר שֵׁעִיר. Yhwh se porte garant de l'intégrité territoriale édomite. La relation territoriale entre Esau et Edom est équivalente à celle d'Israël en Canaan. Edom est une « terre promise » pour les descendants d'Esau. L'interdiction de « poser le pied » en Edom est à lire moins comme la séparation des deux peuples que comme la contribution « involontaire » d'Edom au projet divin de ne pas permettre à Israël d'entrer par le Sud en Canaan. Edom contribue ainsi à la réalisation du projet divin de conduire Israël au désert, même si ce séjour n'est pas interprété tel un châtiment en Dt 2. La relation marchande qui doit s'instaurer entre Edom et Israël est la marque d'une reconnaissance réciproque et d'une égalité, d'autant que il n'y a pas de justification de la conquête : les Israélites ont été les bénéficiaires de la bénédiction divine au désert : « tu n'as manqué de rien ». L'interprétation du séjour au désert cor-

<sup>1009</sup> Glatt-Gilad, The Re-Interpretation of the Edomite-Israelite Encounter in Deuteronomy II, p. 441-455 ; Johann Maier, « Israel und 'Edom' in den Ausdeutungen zu Dt 2,1-8 », dans Johann Maier, *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*, SJ 28, Berlin – New York, De Gruyter, 2004, p. 285-325 ; Otto, *Die Tora*, p. 354-365.

<sup>1010</sup> Patrick D. Miller, « The wilderness journey in Deuteronomy : style, structure, and theology in Deuteronomy 1–3 », dans Patrick D. Miller, *Israelite religion and biblical theology : collected essays*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 572-592 (581).

<sup>1011</sup> Otto, *Die Tora*, p. 357. Souvent, c'est Israël qui est appelé à ne pas craindre les autres peuples, Dt 1,28-29. Rappelons que c'est Jacob qui a peur devant Esau, Gn 32–33.

<sup>1012</sup> Le terme « provoquer », גָּרָה, en Dt 2,5.9.19.24 est la seule utilisation du Pentateuque. En 2R 14,10, Dieu avertit Amasias de ne pas s'engager dans une guerre contre Israël.

<sup>1013</sup> Otto, *Die Tora*, p. 356, montre la nouveauté de ce discours divin et développe une interprétation comparable. Comme cela a été remarqué, une telle injonction connaît complètement la tradition patriarcale et l'histoire des relations entre Jacob et Esau.



respond à celle de Dt 8 avec le verbe, חסר<sup>1014</sup>, comme lieu de la prévenance de Yhwh pour Israël. Un séjour qui semble déjà accompli.

#### *L'histoire rédactionnelle de Dt 2,2-8*

L'histoire rédactionnelle de ce passage est à relier à celle des traversées pacifiques de Moab et d'Ammon que nous avons étudiées précédemment.<sup>1015</sup> E. Otto considère que le fil d'une rédaction dtr de base est perceptible en Dt 2,1-3 ; cette rédaction se poursuivait en Dt 2,8b « et nous avons traversé par le chemin du désert de Moab ». Dt 2,4-8a est un ajout tardif<sup>1016</sup>, dans lequel E. Otto distingue une rédaction moabite qui se trouve en Dt 2,4a.5aα.6.8aα qu'élargirait une rédaction post-dtr de Dt 2,4b.5aβb. et 7.8aβ.<sup>1017</sup> Cet élargissement s'inspire en partie de Nb 20,14-24.<sup>1018</sup> L'ajout post-dtr contient la même visée que l'ensemble du discours divin de Dt 2 et ses injonctions à ne pas attaquer Moab et Ammon, Dt 2,9.19.<sup>1019</sup> L'interdiction de la guerre est selon les mots d'E. Otto « das entscheidende Motiv der Umdeutung der vorgegebenen Edom-Sihôn-Erzählungen, die auf eine militärische Auseinandersetzung hinauslaufen, durch die dtrMoabredaktion, eine Umbedeutung, die ihre Begründung im Motiv der Bruderschaft mit Esaü in Dt 2,4a, hat. » Le motif du don de la terre par Yhwh aux peuples qui voient avec Juda et Israël prend tout son sens à l'époque achéménide où l'ensemble des territoires bénéficie de la paix perse. Cet ajout est attribué aujourd'hui à la rédaction hexateuchale, puisque ce motif se retrouve en Jos 24,4.<sup>1020</sup> Une telle étude conforte l'idée d'un travail rédactionnel tardif des traditions liées à Edom. Cependant, la théologie que développe Dt 2 s'oppose à l'idéologie de la conquête triomphaliste de Josué. Les versets attribués à une rédaction hexateuchale seraient plutôt à comprendre comme provenant de milieux confrontés à d'autres peuples qui reçoivent ici une pleine légitimité théologique et fondée sur une parenté originelle. Le *Sitz im Leben* de Dt 2,2-8 dans son état final est à chercher du côté des milieux de la diaspora à l'époque perse.

<sup>1014</sup> L'expression « ne pas manquer » qualifie également le pays en Dt 8,9.

<sup>1015</sup> Otto, *Die Tora*, p. 354-365.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p. 356, E. Otto considère la rédaction *moabite* comme une rédaction plutôt anti-édomite que l'ajout post-dtr corrige en s'appuyant sur l'histoire de Jacob/Esaü de la Genèse ; également, Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, p. 422-424.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 355, E. Otto montre comment on retrouve une *Vorlage* comparable en Nb 20,14-24 et 21,21-23.

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 357-358, E. Otto attribue ces versets à la rédaction hexateuchale.

<sup>1020</sup> Otto, *Die Tora*, p. 358-359. Jos 24,4 : « Je donnai en possession à Esaü la montagne de Séir. »

*Bilan*

Le parcours illustre combien le pays Madian/Edom joue un rôle essentiel dans la vocation et l'affirmation de la préséance de Moïse. Avec les récits d'Ex 2 et 18, cette contrée est celle de la présence de la divinité Elohim (montagne d'Elohim) identifié à Yhwh, et comme l'un des lieux de la genèse d'Israël, de sa vocation et de sa relation privilégiée avec Yhwh. Ex 18 illustre particulièrement le fait que Jéthro occupe une place prophétique auprès de Moïse et anticipe d'une certaine manière le rôle d'Aaron, le grand-prêtre. Les récits étudiés insistent fortement sur la participation indispensable de Madian au salut d'Israël et sur la reconnaissance de sa libération par Yhwh aux dépens de l'Égypte par l'intermédiaire de Moïse. Paradoxalement, la non-traversée d'Edom en Dt 2,2-8 participe de cette théologie en montrant qu'Edom permet la réalisation du projet divin de non-entrée par le Sud.

L'étude montre combien les narrations de l'Exode et du don de la loi ont été soigneusement encadrées par des récits « madianites » avec Ex 3-4\* ; 18 et Nb 10,29-32. Ils sont considérés par la recherche comme des récits de l'époque perse.<sup>1021</sup> En incluant dans la vieille tradition de la sortie d'Égypte une image positive de la relation avec Madian, les auteurs de ces récits viennent éclairer de manière nouvelle les relations avec Edom à l'époque post-exilique. Même si ces passages sont tardifs, ils mettent en valeur de manière fine la vieille tradition de l'origine madianite du culte de Yhwh. Dans cette continuité, Dt 2,2-8\* met en évidence les liens fraternels avec Edom et le fait que ce territoire bénéficie d'une protection divine contre les velléités guerrières d'Israël depuis ses origines.

Une telle image de Madian et d'Edom, reposant sur une vieille tradition des liens matrimoniaux entre Israël et Madian/Edom et poursuivant une des intentions du cycle de Jacob/Esau, est une correction des discours de condamnation d'Edom que véhicule la tradition prophétique.<sup>1022</sup> Ces récits réinterprètent les débuts d'Israël en y manifestant une orientation nouvelle et ouverte aux autres peuples avec lesquels Israël partage des liens matrimoniaux, celle que vit une partie du judaïsme diasporique en Edom, comme le laissent supposer quelques ostraca du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>1023</sup> Le Pentateuque s'offrirait-il comme une littérature de réhabilitation des voisins d'Israël ?

<sup>1021</sup> Blum, *Studien*, p. 162-163 ; Dozeman, *Exodus*, p. 400.

<sup>1022</sup> Ains, Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, p. 427 : « In diesem Geflecht divergierender Haltungen gegenüber Edom nehmen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dt 2,1-8 eine auf integration bedachte Position ein. »

<sup>1023</sup> Lemaire, « New Aramaic Ostraca from Idumea », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 413-456, pour une présence yahwiste en Idumée.

## 5. L'Égypte dans le Pentateuque

### *Introduction*

Ce cinquième chapitre sur l'Égypte offre une autre variante de la tradition biblique sur la territorialité qui entoure la Judée de l'époque post-exilique.<sup>1024</sup> Dans le Pentateuque, la tradition de l'Égypte est d'abord marquée par la thématique de l'oppression et la qualification de ce territoire comme « maison de servitude ». Une problématique que narrativisent les livres de l'Exode et du Deutéronome. À l'encontre de cette tradition dominante, le corpus biblique se plaît à développer une image différente de l'Égypte : c'est cette image qu'analyse l'étude du récit de la « sœur-épouse » de Gn 12,10–13,1, celui de l'histoire de Joseph en Gn 45,1–46,7, et celui l'histoire de la bonté égyptienne en Ex 1,15-21.

#### *5.1. L'Égypte du cycle d'Abraham : Gn 12,10–13,1*

Le voyage d'Abram en Égypte constitue un récit étonnant dans la geste abrahamique.<sup>1025</sup> Après le texte promettant à Abram un avenir ouvert et bienheureux, le voici qui est confronté à la famine au Néguev. Contraint de descendre en Égypte, se sentant menacé, Abram propose de céder sa femme aux Égyptiens.<sup>1026</sup> Les promesses du pays et d'une descendance qui lui ont été accordées sont alors mises en péril. C'est pourquoi le récit de « l'aïeule en danger » constitue un récit à part.<sup>1027</sup> L'inclusion entre le v.10, la « des-

---

<sup>1024</sup> Russel, *Images of Egypt in Early Biblical Literature*.

<sup>1025</sup> La lecture ci-dessus s'inspire en partie du travail en atelier d'un groupe d'étudiants en 2011, et en particulier de l'étude de Pascale Renaud-Grosbras.

<sup>1026</sup> Il existe deux autres versions de la « femme-soeur » qui devient la femme d'un puissant, Gn 20 ; 26, cf. infra, les études de ces textes. L'origine de ce motif littéraire demeure difficile à déterminer. Pour de possibles liens avec des traditions du Proche-Orient ancien, Jan Joosten, « Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12, 10-20 », dans Matthieu Arnold / Gilbert Dahan / Annie Noblesse-Rocher (éds.), *La Soeur-épouse (Genèse 12,10-20)*, LeDiv 237, EHEx, Paris, Cerf, 2010, p. 17-19. Contrairement à Gunkel qui considérait ce récit comme une légende propre à divertir, J. Joosten pense que la popularité de ce motif est due à sa capacité à faire réfléchir et à engager des questions morales : est-il permis de mentir pour éviter un danger mortel ? De telles intentions semblent pourtant peu présentes dans le texte dont l'intention est davantage de mettre en valeur le comportement inattendu d'un étranger que l'on méconnaît.

<sup>1027</sup> Joosten, « Abram et Saraï en Égypte », dans Arnold / Dahan / Noblesse-Rocher, *La Soeur-épouse*, p. 11-25 ; G. von Rad notait combien cette incursion en Égypte était cu-

cente en Égypte », et Gn 13,1, la « montée d'Égypte », constitue un bon critère pour délimiter le passage. En suivant l'apparition des personnages la péricope peut se structurer ainsi :<sup>1028</sup>

Gn 12,10	- Descente vers l'Égypte
12,11-13	- Discours d'Abram
12,14-16	- Arrivée en Égypte, action des Égyptiens
12,17	- Intervention de Yhwh
12,18-19	- Discours de Pharaon et action des Égyptiens
12,20	- Départ d'Égypte, action des Égyptiens
Gn 13,1	- Retour vers le Néguev

### 5.1.1. Une lecture de Gn 12,10–13,1

#### Gn 12,10

10 Il y eut une famine dans le pays ; Abram descendit en Égypte pour immigrer là, car la famine était lourde sur le pays.

Il y a une insistance narrative forte sur la famine avec à l'inclusion entre le début et la fin du v.10. « Car la famine était lourde », פִּי־כֶבֶד הָרָעָב בְּאֶרֶץ, se trouve à deux reprises dans l'histoire de Joseph en Gn 47,4.13, contraignant à une migration indispensable pour survivre. Or, dans les deux cas, la migration s'effectue vers l'Égypte, pays de l'anti-famine.<sup>1029</sup> Si, en Gn 12, la prospérité et les bénédictions promises contrastent avec la famine qui sévit au pays, le motif de la famine y est principalement une figure narrative : la suite du récit n'évoque plus la dureté de la situation. Cela permet de déplacer le personnage principal d'Abram pour le mettre dans une situation qui lui fait prendre une décision singulière. En faisant de Saraï sa sœur et en étant contraint de partir de Canaan, sa décision entre en tension avec la promesse de Yhwh de Gn 12,1-9.

#### Gn 12,11-13

11 Lorsqu'il s'approcha pour arriver en Égypte, il dit à Saraï, sa femme : Je sais que tu es belle d'apparence. 12 Et il arrivera : quand les Égyptiens te verront, ils diront : « C'est sa femme ! », ils me tueront, et toi, ils te feront

---

rieuse dans une suite de récits qui aurait fort bien pu l'ignorer, il s'interrogeait sur les raisons qui avait conduit le Jahviste à l'inclure dans le récit patriarcal, von Rad, *La Genèse*, p. 167 ; Jean Louis Ska, « Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11) », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 153-177, note combien les récits du cycle d'Abraham ont chacun une unité propre et qu'il était difficile de distinguer un fil narratif, voire théologique, unificateur.

<sup>1028</sup> Walter Vogels, *Abraham et sa légende*, Lire la Bible, Cerf, Paris, 1996, p. 127.

<sup>1029</sup> De même, en Gn 26, Isaac immigre en Philistie. Cf. infra, le chapitre sur la Philistie.

vivre. 13 Dis que tu es ma sœur, je te prie, ainsi je serai bien traité à cause de toi, et ma vie vivra grâce à toi.

Le discours d'Abram sur la beauté de sa femme résonne d'un thème qui parcourt les récits patriarcaux. La formule « belle d'apparence », *יִפְתָּ-מֵרֵאָה*, est présente en Gn 29,17 à propos de Rachel, en 39,6 pour Joseph, en 41,2 au sujet des vaches belles à regarder montant du Nil.<sup>1030</sup> La peur d'Abram d'être tué en raison de la beauté de Saraï repose sur l'apriori que les Égyptiens n'ont pas de respect pour le migrant et pour la légalité du mariage d'un migrant, ils peuvent ainsi s'accaparer une femme en en faisant une veuve. Le stratagème mis en place par Abram est curieux et ambigu, il sera repris en Gn 20.<sup>1031</sup> Le verbe *יָצַב* au hiphil sera repris au v.16 pour dire justement l'attitude du pharaon. Les deux formules « grâce à toi » ou « à cause de toi »<sup>1032</sup> insistent fortement sur la place centrale de Saraï et sur son rôle salulaire dans cette histoire<sup>1033</sup>.

#### *Gn 12,14-16*

14 Lorsque Abram arriva en Égypte, les Égyptiens virent que la femme était fort belle. 15 Les princes du Pharaon la virent aussi et la louèrent auprès du Pharaon ; alors la femme fut emmenée dans la maison de Pharaon. 16 Et il fit du bien à Abram à cause d'elle ; et il y eut pour lui du petit bétail et du gros bétail<sup>1034</sup>, des ânes, des serviteurs et des servantes, des ânesses et des chameaux.

La place centrale de Saraï est de nouveau mise en valeur puisque la réputation de sa beauté monte jusqu'à Pharaon.<sup>1035</sup> Le verbe « louer » est un hapax dans le Pentateuque. Ce verbe fort positif sert à la louange de Dieu dans les psaumes. Le récit insiste sur la reconnaissance positive de la matriarche par des étrangers qui l'honorent auprès de la plus haute autorité du pays. Cette place d'honneur que l'on accorde à Saraï est comparable à celle que recevra Joseph après avoir interprété les songes du Pharaon en Gn 41. Il est à remarquer également la formule passive et unique concernant Saraï : « la femme fut prise », *כִּי־יִרְשָׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת־הָרָר שְׂעִיר*, comme pour évo-

<sup>1030</sup> La formule est encore utilisée pour David en 1S 17,42 et pour Tamar, 2S 14,27.

<sup>1031</sup> La loi de Lv 20,17 interdit le mariage avec une sœur ou une demi-sœur.

<sup>1032</sup> Elles comportent une nuance : si la première inclut l'idée du produit (d'un champ) et donc d'un échange de type monétaire, la seconde implique plutôt l'idée que c'est par égard pour Saraï qu'il arriverait du bien à Abram.

<sup>1033</sup> « Le plus grand ennemi de la promesse est celui qui l'a reçue », von Rad, *La Genèse*, p. 168.

<sup>1034</sup> Le Pentateuque samaritain ajoute *מִקְנֵה מֵאֵד* : « et chargé de nombreux troupeaux ». Ce qui correspond à Gn 13,1.

<sup>1035</sup> Ce lien avec la plus haute autorité de l'Égypte évoque le cycle de Joseph où ce qui arrive à Joseph atteint la maison de Pharaon, Gn 45,1-3.

quer soit un certain consentement, soit une acceptation réciproque. L'idée d'un enlèvement forcé est exclue au regard de la suite du récit, puisque Pharaon se plaindra de ce que Saraï fut présentée comme sœur d'Abram. La femme d'Abram, devenue « légalement » la femme de Pharaon, est prise dans la « maison du Pharaon », בית פרעה. Cette dernière expression se retrouve dans l'histoire de Joseph, Gn 45,2.16 ; 50,4<sup>1036</sup> ; l'expression est connotée positivement en Gn 37–50 et indique une situation aisée et reconnue pour celui, ou celle, qui y réside. L'usage du verbe יָטַב au hiphil qualifie la posture du Pharaon en Gn 12 : « Et il fit du bien à Abram ». Son geste est comparable à celui que l'on trouve en Nb 10,29.32 où Moïse promet de « faire du bien » à Hobab. Cette similitude laisse penser que la terre d'Égypte est bien une bonne terre pour le couple fondateur, malgré leur séparation, une situation qui fait également un écho à Gn 45. Avant l'intervention de Yhwh, Pharaon agit en roi bienveillant et respectueux envers celui qui vient chez lui en étranger migrant ; il accueille chez lui « une femme de son clan » et paie une dot, puisque le pharaon ne sait pas qu'il s'agit de la femme d'Abram.

#### Gn 12,17

17 Et Yhwh toucha le Pharaon avec de grandes plaies<sup>1037</sup>, et sa maison à cause de Saraï, femme d'Abram.

L'intervention de Yhwh auprès de Pharaon est au centre de la péripécie et constitue le moment central du récit qui permet le dénouement et le basculement de l'histoire.<sup>1038</sup> De manière fort concise, la formule utilisée pour dire l'intervention de Yhwh reprend une partie du vocabulaire du livre de l'Exode, en particulier avec le terme « plaie », נִגְעִים, que l'on retrouve en Ex 11,1.<sup>1039</sup> La mention « sa maison » indique combien l'ensemble de

<sup>1036</sup> La formule « maison de Pharaon » se trouve nulle part ailleurs dans le Pentateuque, excepté en Gn 37-50. Son usage en Gn 12 marque un lien étroit avec le cycle de Joseph.

<sup>1037</sup> La LXX ajoute l'adjectif « méchantes », καὶ πονηροῖς. Cet ajout est intéressant, car il dévoile la difficulté d'interprétation à laquelle les traducteurs se trouvent confrontés devant l'intervention de Yhwh. En qualifiant ainsi les plaies, la LXX renforce le lien avec le livre de l'Exode et laisse supposer que la punition du Pharaon est méritée.

<sup>1038</sup> Von Rad, *La Genèse*, p. 168, offre une interprétation théologique « Yahvé ne laisse pas son œuvre échouer au départ, il la sauve et la maintient à flot en dépit de toutes les dérobades humaines ».

<sup>1039</sup> Le terme « plaie » est utilisé pour la dernière fléau contre Pharaon et sa maison. Gn 12,10-20 est construit selon une « typologie exodique » comme le montre Carr, *Reading the Fractures*, p. 192-193 ; Thomas Römer, « La thématique de l'exode dans les récits patriarcaux », dans Daniel Marguerat (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, MdB 48, Labor et Fides, Genève, 2003, p. 186-195 ; id., « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 182 ; Joosten, « Abram et Saraï en Égypte », dans Arnold / Dahan / Noblesse-Rocher, *La Soeur-épouse*, p. 19-20, y présente une histoire de l'interprétation de Gn 12,10-20 qui

l'Égypte est concerné par ce qui arrive à Pharaon « à cause de Saraï, femme d'Abram, *עַל־דְּבַר שְׂרַי אִשְׁתּוֹ אַבְרָם*.<sup>1040</sup> La place de Saraï est comparable à celle de Joseph dans la mesure où ce qui advient à la matriarche a une portée plus que familiale, voire universelle, puisque Yhwh intervient pour elle contre l'Égypte. L'intervention divine renforce la position centrale de Saraï dans la narration en en faisant une figure de salut pour Abram. Le récit focalise sur le personnage le plus passif et silencieux de l'histoire pour indiquer l'importance du patriarche, mais surtout celle du couple patriarcal fondateur.

### *Gn 12,18-19*

18 Alors le Pharaon appela Abram ; il lui dit : Que m'as-tu fait ? Pourquoi ne m'as-tu pas annoncé qu'elle était ta femme ? 19 Pourquoi as-tu dit : « C'est ma sœur ! », je l'ai prise pour femme. Maintenant, voilà ta femme, prends-la<sup>1041</sup> et va !

Si l'intervention de Yhwh évoque pour le lecteur les interventions divines d'Ex 7–12, l'attitude du Pharaon en Gn 12,18-19, comprenant de suite l'enjeu de la manifestation divine, est l'exact inverse de celle du Pharaon de l'Exode, endurci, livrant son pays et ses gens à tous les malheurs plutôt que de céder. Le texte ne décrit pas comment Pharaon a fait le lien entre l'intervention divine et la situation de Saraï. Ce creux narratif indique que le Pharaon fut attentif à la manifestation de Yhwh, et qu'il a compris l'impossibilité de prendre Saraï pour sa femme, sans opposer de résistance.<sup>1042</sup> Dans ces versets, autant le Pharaon est celui qui dénoue la situation en dénonçant le mensonge : « que m'as-tu fait ? »,<sup>1043</sup> , autant Abram apparaît dans une position de tricheur. Malgré le comportement inavouable du patriarche, le Pharaon n'en tire aucune prérogative, mais redresse la situation. En rendant à Abram sa femme, Pharaon remet en jeu la possibilité même de la promesse divine de Gn 12,1-9. Le seul reproche contre Abram est celui du mensonge qui l'a conduit à faire de Saraï sa femme, un mensonge qui dis-

---

fait de ce passage une préfiguration de l'Exode. S'il y a des liens indéniables avec le récit de l'Exode, la situation d'Abram et de Saraï est loin d'être comparable à celle des Hébreux réduits à l'esclavage.

<sup>1040</sup> La locution « à cause de », *בְּלִדְבָר*, est en usage dans différentes situations pour introduire une explication d'une sanction divine, Ex 8,8 ; Nb 25,18 ; 31,16 ; Dt 22,24 ; 23,5.

<sup>1041</sup> La LXX ajoute : « devant toi, prends et pars vite », *ἐναντίον σου (לפניך) λαβὼν ἀπότρεχε*, en accentuant le rejet d'Abram dans la réplique de Pharaon.

<sup>1042</sup> Ce creux narratif est comblé en Gn 20 où le narrateur développe le dialogue entre Elohim et Abimélek, cf. infra, l'étude de Gn 20.

<sup>1043</sup> L'expression connote l'extrême danger d'une situation apparemment menaçante, ainsi en Gn 26,10 ; 29,25 ; Ex 14,11 et Jg 15,11.

culpe Pharaon.<sup>1044</sup> Plus encore, le récit suggère que le mariage du Pharaon avec Saraï, une israélite, avait une pleine légitimité. Pharaon avec magnanimité intime à Abram et aux siens l'ordre de partir sans contrepartie, une parole qui fait écho à l'ordre divin de Gn 12,1 : « Maintenant voici ta femme, prends et va », וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ בְּיָדְךָ. La formule, éclairée par l'usage qui en est fait en Gn 24,51,<sup>1045</sup> n'est pas à comprendre comme une exclusion d'Abram par le Pharaon. Abram est ainsi rendu à sa condition précédente, considérablement plus riche, et avec un avenir possible en dehors d'Égypte grâce à la soumission du Pharaon à Yhwh. Saraï prend une place considérable en tant qu'aïeule indispensable à la réalisation de la promesse. Cette valorisation de Saraï répond au récit de Gn 17 où la promesse à Saraï/Sarah est comparable à la promesse faite à Abram.

#### *Gn 12,20–13,1*

20 Le Pharaon commanda à son sujet à des hommes, et ils envoyèrent lui, sa femme et tout ce qui est à lui<sup>1046</sup>. 13,1 Et Abram monta d'Égypte, lui, sa femme et tout ce qui est à lui, Lot avec lui, vers le Néguev.

Au v.20, les « gens » du Pharaon sont chargés de renvoyer Abram, Saraï et tout ce qu'il possède. Cette formule d'envoi n'indique en rien qu'il s'agit d'une expulsion brutale, ou de la vengeance d'un puissant. Le renvoi d'Abram et sa montée d'Égypte, וַיֵּלֶךְ אַבְרָם מִמִּצְרַיִם, avec tous ses biens, sont aussi un emprunt qui fait écho de manière inversée à l'expulsion des Israélites d'Égypte.<sup>1047</sup> Lot qui avait disparu dans toute la péricope reprend ici son rôle de suiveur.

L'aller-retour géographique, du Néguev en Égypte et d'Égypte au Néguev, est un mouvement unique dans l'histoire d'Abram. Le lecteur est conduit à s'interroger sur les motivations d'Abram tournant le dos à la promesse, et sur les motivations du Pharaon qui n'agit pas comme le monarque inflexible de l'Exode. Sans porter un jugement moral sur l'attitude d'Abram et sans le disqualifier en tant que fondateur, le récit montre combien, dès l'origine, Abram a été au bénéfice de la magnanimité égyptienne qui est venue apporter son concours à la réalisation de la promesse. En effet, contrairement au Pharaon de l'Exode, le pharaon de Gn 12,10-20 montre une mansuétude étonnante, capable de mettre du sens sur l'interven-

<sup>1044</sup> Joosten, « Abram et Saraï en Égypte », dans Arnold / Dahan / Noblesse-Rocher, *La Soeur-épouse*, p. 24, y voit également un correctif par rapport au mythe fondateur de l'Exode, un correctif qui oppose les Israélites vertueux et les Égyptiens corrompus.

<sup>1045</sup> La même formule se retrouve en Gn 24,51, la situation comparable entre Abram et Isaac laisse penser que l'on a affaire à une élaboration tardive.

<sup>1046</sup> Le Pentateuque samaritain et la LXX ajoutent ici : « et Lot avec lui », וְלוֹת עִמּוֹ.

<sup>1047</sup> Römer, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 188-189, parle d'un « anti-Exode », puisqu'Abram n'est ni chassé ni poursuivi par les armées de Pharaon.



tion de Yhwh, de rétablir l'unité première et fondatrice du couple patriarcal et de contribuer ainsi au plan divin de salut pour Abram et Saraï, alors que son destinataire premier s'en était détourné. En mettant en évidence un portrait flatteur de Pharaon, qui fait écho à celui que développe l'histoire de Joseph, le récit critique les préjugés anti-égyptiens infondés du patriarche qui trouve refuge et aide en Égypte.

Les parallèles avec les deux autres occurrences du thème de la femme-sœur de Gn 20 et 26 signalent que ce thème fut repris de différentes manières. Gn 12,10–13,1 questionne la figure d'Abram tout en faisant l'apologie de la figure de Pharaon, de même qu'Abimélek, en Philistie, apparaît dans une position d'innocence face aux tricheries patriarcales, et de protecteur des couples patriarcaux en Gn 20 et 26.<sup>1048</sup>

### 5.1.2. Gn 12,10–13,1 et son cadre littéraire et historique

La répétition « vers le Néguev » en 12,9 et en 13,1, ainsi que celle des événements qui se sont déroulés en Gn 12,7-9 et Gn 13,2-4, indiquent que l'on a affaire à une reprise répétitive qui permet d'inclure le supplément textuel de Gn 12,10–13,1. En effet, l'épisode n'est pas indispensable au déploiement du cycle d'Abraham ; son absence n'empêcherait pas la compréhension du cycle d'Abraham. Le récit de Gn 11,27–12,9\* devait se poursuivre à l'origine en Gn 13,2.

Gn 12,10–13,1a offre une forte unité narrative, il n'y a pas de ruptures de style ni de répétitions qui permettraient de penser la combinaison de traditions différentes. À l'inverse, J. Joosten voit dans ce texte un noyau ancien qui a connu des élaborations successives, même s'il reconnaît qu'il y a une impasse à vouloir reconstituer une forme primitive en comparant Gn 12 ; 20 et 26.<sup>1049</sup> C'est pourquoi la recherche attribue désormais ce passage à un matériau littéraire non P.<sup>1050</sup> Selon Th. Römer, il existait nécessairement un cycle d'Abraham à l'époque de l'exil : selon le témoignage d'Ez 33,25, la tradition d'Abram a son origine aux temps de la monarchie ju-

<sup>1048</sup> Raymond de Hoop, « The use of the past to adress the present : the wife-sister incidents (Gen 12,10-20 ; 20,1-18 ; 26,1-16) », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 367. En Gn 20 et 26, l'enrichissement découle du dénouement, mais ne relève pas d'un projet explicite. En Gn 20, cela relève de la volonté d'Abimélek qui invite Abraham à s'installer dans son pays, en Gn 26 cela relève de la bénédiction de Dieu.

<sup>1049</sup> Joosten, « Abram et Saraï en Égypte », dans Arnold / Dahan / Noblesse-Rocher, *La Soeur-épouse*, p. 25 : « On peut admirer l'architecture de notre péricope qui imbrique trois projets littéraires l'un dans l'autre sans en perturber aucun. À mon sens, il ne faut pas l'attribuer au génie de l'auteur ou du rédacteur final : il est probable que cette composition en paliers soit l'histoire de transmission sur des générations et des générations de transmetteurs. »

<sup>1050</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 192-193.196-199.

déenne.<sup>1051</sup> Au moment de l'exil, le regroupement de ces récits aurait alors permis de mettre en scène « le droit des non-exilés de la campagne au pays et à un avenir (à une descendance) »<sup>1052</sup>. Gn 12,10-20 serait alors partie intégrante du noyau de la geste d'Abraham, « datant de l'époque monarchique et (ré)édité par un représentant de la population non-exilée au début du VI<sup>e</sup> siècle. »<sup>1053</sup> L'auteur de Gn 12,10-20 s'efforcerait de montrer qu'Abram ne doit pas quitter le pays qui lui fut donné par Yhwh.<sup>1054</sup> Le renversement de la typologie exodique en Gn 12 serait alors utilisée de manière ironique :<sup>1055</sup> « c'est désormais Abram, le représentant d'Israël, qui joue un rôle douteux, alors que la description du comportement de Pharaon ne manque pas de traits positifs ; c'est d'ailleurs bien lui qui agit conformément à la volonté divine. »<sup>1056</sup> Comme cela a été indiqué, le Pharaon de Gn 12,10-13,1 contraste avec celui de l'Exode : le premier est généreux, réagit immédiatement à la sanction divine et prend l'initiative de renvoyer Abram en Palestine. L'auteur polémiquerait « contre la diaspora égyptienne, dont Jr 41–42 suggère également qu'elle fut constituée contre la volonté de Yhwh. L'Égypte ne serait donc pas recommandée comme lieu de séjour, et en montrant que Pharaon est meilleur que sa réputation, il s'oppose au contraire à une théologie triomphaliste de l'Exode. »<sup>1057</sup> Une telle interprétation ne tient pas assez compte de la nécessité pour Abram de quitter Canaan et d'aller en Égypte pour ne pas mourir de faim. Le but du déplacement n'est pas de s'installer en Égypte. Mais dans sa quête de survie, le récit vient surtout mettre en évidence les préjugés injustifiés d'Abram contre les Égyptiens. Après avoir bénéficié de l'hospitalité égyptienne, l'ordre de Pharaon, comme nous l'avons vu, répond à l'ordre de Gn 12,1, ce qui permet de renouer le fil narratif avec le début de l'histoire d'Abram et de Lot. Pour J.-L. Ska, le portrait d'Abraham à travers le déroulement de la « trame » de Gn 12–25 reprend bien des traits de la gôlâh ; un portrait esquissé par P, pour qui Abraham vient d'un pays lointain et observe fidèlement la loi, faisant de lui « davantage le père des exilés revenus au pays

<sup>1051</sup> Römer, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 192-193. L'auteur serait « un représentant de cette couche aisée de paysans-éleveurs, méfiants vis-à-vis d'un pouvoir central (jérusalémite) et d'une organisation urbaine de la société, ou peut-être un scribe au service de ceux-ci. ».

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>1053</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>1054</sup> Römer, « La thématique de l'exode dans les récits patriarcaux », dans Marguerat, *La Bible en récits*, p. 186-195.

<sup>1055</sup> Römer, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », p. 199-200. Un renversement comparable se trouve en Gn 16 où Hagar s'enfuit de chez Sarah comme Israël s'était enfuie d'Égypte. Cette ironie vise à subvertir le schéma exodique officiel, et donc « une interprétation exclusiviste du mythe fondateur d'Israël ».

<sup>1056</sup> Römer, « La thématique de l'exode dans les récits patriarcaux », dans Marguerat, *La Bible en récits*, p. 189.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 189.

que de ceux qui y étaient restés ». <sup>1058</sup> Cependant, ce portrait flatteur correspond difficilement à celui de la péricope de Gn 12,10-20.

De telles interprétations ne rendent pas assez compte de la proximité de Gn 10,12–13,1a avec le cycle de Joseph, une proximité qui a été soulignée à plusieurs reprises avec les motifs suivants : la famine qui pousse à descendre vers l'Égypte, l'accueil réservé aux immigrés, la reconnaissance du Dieu d'Israël par le Pharaon. De plus, l'intervention divine contre le mariage de Pharaon avec Saraï vise à rétablir la situation première et légale du couple patriarcal, et n'est pas une condamnation du mariage inter-ethnique ; c'est pourquoi l'union du Pharaon avec Saraï peut se lire comme une anticipation justifiant le mariage de Joseph avec une femme égyptienne. Le portrait flatteur de Pharaon anticipe celui que développe le cycle de Joseph. Ces liens de vocabulaire et de thématiques permettent de penser que le milieu de production de Gn 12,10–13,1 est semblable à celui du cycle de Joseph et qu'il est issu de la diaspora égyptienne. Par sa situation au début du cycle d'Abraham, Gn 12,10–13,1a a été écrit en complément de Gn 11,27–12,9, ce récit pose une affirmation forte : la promesse fondatrice de la vocation d'Abram (et d'Israël) commence aussi en Égypte grâce à la compréhension étonnante du Pharaon qui en permet l'accomplissement, malgré la tromperie d'Abram. Une telle histoire anticipe l'histoire de Joseph, et forme ainsi un cadre littéraire à toute l'histoire patriarcale qui débute en Égypte et s'achève en Égypte. <sup>1059</sup>

### 5.2. *L'Égypte, terre de salut dans le cycle de Joseph : Gn 45,1–46,7*

Le cycle de Joseph est particulièrement intéressant pour notre enquête. La figure de Joseph, fils de Rachel et père de Manassé et Ephraïm, est valorisée, voire idéalisée, dans cette histoire. Joseph y devient le symbole de l'immigré juif en terre étrangère et le modèle de la réussite sociale et de l'intégration en Égypte. La réussite de Joseph ainsi que l'image positive des Égyptiens que déploie l'ensemble de l'histoire sont des indications fortes

<sup>1058</sup> Ska, « Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11) », dans Wénin, *Studies in the Book of Genesis*, p. 174, et *ibid.*, p. 177 : « Les récits anciens sur Abraham ont été relus, d'abord par les écrivains sacerdotaux, puis dans le milieu du second temple, pour faire de l'aïeul d'Israël la figure emblématique de la « gôlâ ». La figure traditionnelle, qui était populaire parmi la population restée au pays durant l'exil à Babylone, a été reprise par la « gôlâ » durant l'époque perse et remodelée en fonction de ses propres axiomes théologiques ».

<sup>1059</sup> Les autres mentions de l'Égypte dans le cycle d'Abraham se trouvent en Gn 13,10 où la terre d'Égypte est comparée au jardin de Yhwh au moment où Lot se sépare d'Abram pour aller vers Sodome. L'Égypte est encore mentionnée tel le pays d'Ismaël, Gn 21,21 et 25,18 : une femme égyptienne est à l'origine de la continuité d'Ismaël.

que l'Égypte fut le milieu producteur d'origine de Gn 37–50 comme cela a été plusieurs fois argumenté.<sup>1060</sup> Gn 45 présente l'Égypte comme un autre Canaan et une terre promise où Israël peut envisager sa continuité généalogique et son avenir théologique (avec Dieu). Gn 37–50 est une revendication et une justification du « vivre en Égypte » de la part de la communauté égyptienne. C'est pourquoi Gn 37–50 est également un Exode à l'envers et apparaît comme une réflexion sur la situation de diaspora après l'Exil. Sans étudier l'ensemble de l'histoire de Joseph, nous nous arrêtons seulement sur Gn 45,1–46,7 qui donne une image particulièrement étonnante de l'Égypte.

Gn 45,1–46,7 figure dans le cycle de Joseph, Gn 37 à 50, qui raconte le malheur de Joseph vendu, et le rebond, la réussite, de ce jeune israélite en Égypte où il devient l'un des plus puissants personnages du royaume. L'épisode commenté est le dénouement de l'histoire, il se situe à la fin de la longue épreuve que Joseph fait subir à ses frères venus chercher secours et nourriture en Égypte, puisque la famine frappe Canaan et la terre habitée. Cette épreuve met en avant l'un des frères, Juda, dans un rôle de *leadership*, c'est lui qui s'offre généreusement à la place de son petit frère Benjamin, second fils de Rachel, pour ne pas faire mourir de chagrin son père Jacob. Il s'agit d'une forme de rachat pour Juda, lui qui est à l'initiative de la vente du premier fils de Rachel, Joseph. Le récit de Gn 45,1–46,7 commence au moment où les frères n'ont pas encore reconnu Joseph<sup>1061</sup>, cet étrange égyptien qui s'intéresse à leur père, leur frère, et qui est à la fois puissant, redoutable et généreux, pour conduire à un dénouement inattendu. Ce récit est selon les commentaires le sommet de l'histoire de Joseph.

<sup>1060</sup> Jan-Dirk Döhling, « Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in der Josefsträumen (Gn 37,5–11) und der Israel-Josefs-Geschichte », *BZ* 50 / 1 (2006), p. 1–30 ; J. Gordon McConville, « Forgiveness as Private and Public Act. A Reading of the Biblical Joseph Narrative », *CBQ* 75/4 (2013), p. 635–648 ; Hyun Chul Paul Kim, « Reading the Joseph Story (Genesis 37–50) as a Diaspora Narrative », *CBQ* 75/2, (2013), p. 219–238. Dany Nocquet « Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph », *ETR* 77/1 (2002), p. 13–36 ; id., « L'Égypte une terre de salut ? Une lecture de Gn 45,1–46,7 », *ETR* 84/4 (2009), p. 461–480 ; Carolin Paap, *Die Josephsgeschichte. Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, PUE 534, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995 ; Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)*, SVT XX, Leiden, Brill, 1970 ; Thomas Römer, « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37–50\*) et les romans de la diaspora », dans Georg J. Brooke / Jean-Daniel Kaestli (éds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, BETL 149, Leuven, University Press, 2000, p. 17–30 ; id., « Deux repas “en miroir” dans l'histoire de Joseph (Gn 37–50) », *RHPhR* 93/1 (2013), p. 15–27 ; André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37–50)*, LivRoul 21, Bruxelles, Lessius, 2005.

<sup>1061</sup> En Gn 46,8 commence une présentation des enfants d'Israël qui interrompt le fil de l'histoire qui se poursuit en Gn 46,28.

### 5.2.1. Une lecture de Gn 45,1–46,7

#### Gn 45,1-2

1 Et Joseph ne put se contrôler devant tous ceux qui se tenaient auprès de lui et il appela : « faites sortir tous ceux qui sont à moi » ; et il n'y eut personne qui se tint avec lui quand Joseph se fit reconnaître de ses frères. 2 Il donna de sa voix pendant les pleurs ; l'Égypte entendit, la maison de Pharaon écouta<sup>1062</sup>.

Joseph perd le contrôle de lui-même.<sup>1063</sup> Lui qui dominait et contenait ses émotions en 43,21, le voici qui s'effondre. Son amour des siens parle malgré lui. Joseph n'a plus besoin de jouer l'Égyptien et d'avoir un traducteur. Il peut être lui-même, frère aimant ses frères. Une relation d'amour vrai est le premier socle sur lequel se rebatit la fratrie et la famille de Joseph. La narration fait du lecteur le spectateur des retrouvailles fraternelles ; ces retrouvailles, Joseph les voulait, privées, il les souhaitait confidentielles. Mais le récit note que « l'Égypte entend, que la maison de Pharaon écoute », *וַיִּשְׁמְעוּ מִצְרַיִם וַיִּשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה*. La répétition du verbe « écouter » révèle que ce qui devait rester une histoire familiale, devient une affaire égyptienne, une affaire d'État. Cette histoire privée a une résonance qui la dépasse, et la suite du récit illustre la dimension universelle de cette affaire. Gn 47 et 49–50 racontent les funérailles internationales de Jacob. L'histoire de Joseph a une portée mondiale.

#### Gn 45,3-15

3 Et Joseph dit à ses frères : « je suis Joseph, mon père est-il encore vivant ! » ; ses frères ne purent lui répondre car ils étaient muets de peur devant lui. 4 Joseph dit à ses frères : « approchez de moi – je vous prie et ils s'approchèrent ; et il dit : « je suis Joseph votre frère, celui que vous avez vendu, moi, en Égypte. » 5 Maintenant ne soyez pas désolés et ne vous mettez pas en colère à vos yeux parce que vous m'avez vendu ici ; parce que c'est pour un renouveau de vie (préservation de la vie) que Dieu m'a envoyé au-devant de vous, 6 parce que voilà deux années de famine au milieu du pays, et encore cinq années pendant lesquelles il n'y aura pas de labourage et de récolte. 7 Dieu m'a envoyé au devant de vous pour s'occuper de vous pour vous établir reste dans le pays et pour vous faire vivre pour une

<sup>1062</sup> La LXX a une leçon qui valorise la présence écoutante de l'Égypte : « il laissa aller la voix avec des cris. Tous les Égyptiens entendirent, et il advint qu'il fut entendu par la maison de Pharaon, καὶ ἀφῆκεν φωνὴν μετὰ κλαυθμοῦ ἤκουσαν δὲ πάντες οἱ Αἰγύπτιοι καὶ ἀκουστὸν ἐγένετο εἰς τὸν οἶκον Φαραώ.

<sup>1063</sup> Le verbe qpa « contrôler » se trouve en 43,31 au moment où Joseph évite de se révéler à ses frères. Le mot est utilisé en Est 5,1 pour montrer une maîtrise intérieure. En Es 64,11 il s'agit de Dieu qui ne peut se contenir plus longtemps, Horst Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte* (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 108.

grande délivrance !<sup>1064</sup> 8 Maintenant ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, parce que Dieu m'a établi père de Pharaon et maître pour toute sa maison et dominant sur tout le pays d'Égypte. 9 Empressez-vous et montez vers mon père, vous lui direz : « ainsi parle ton fils Joseph : Dieu m'a placé maître de toute l'Égypte, descends vers moi, ne (et) retiens pas 10 Tu habiteras au pays de Goshen<sup>1065</sup> et tu seras à proximité de moi, toi et tes fils, et les fils de tes fils, ton petit bétail et ton gros bétail et tout ce qui est à toi. 11 Et je te pourvoirai là, car il y a encore cinq années de famine, et pour que tu ne deviennes pas pauvre<sup>1066</sup>, toi et ta maison et tout ce qui est à toi. 12 Voici vos yeux ont vu et ceux de mon frère Benjamin que ma bouche vous parle. 13 Vous informerez mon père de toute ma gloire en Égypte et de tout ce que vous avez vu ; vous vous empresserez et vous ferez descendre mon père ici. 14 Et il tomba au cou de Benjamin son frère et il pleura ; Benjamin pleura à son cou. 15 Il embrassa tous ses frères et pleura sur eux, et après cela, ses frères parlèrent avec lui.

Les versets 3 à 15 contiennent un premier discours de Joseph. Il intervient et demande tout d'abord si son « père est vivant », <sup>1067</sup>הָעוֹד אֲבִי הִי. À l'amour paternel brisé de Gn 37 répond l'amour blessé d'un enfant devenu en quelque sorte orphelin par la jalousie de ses frères. Le désir de Joseph de retrouver une relation à son père est premier par rapport à la reconstruction de la fratrie qui ne vient qu'au terme des paroles de Joseph.<sup>1068</sup> Ce qui se joue, ce n'est pas seulement la réconciliation fraternelle, comme réponse à la fratrie détruite de Caïn et d'Abel, mais la reconstitution familiale, la continuité intergénérationnelle et l'avenir d'une histoire commencée avec Ja-

<sup>1064</sup> Le Pentateuque samaritain donne seulement « grande délivrance ». La LXX offre une leçon qui présuppose la suite de l'histoire en Exode : « Et le Dieu m'a envoyé au devant de vous, pour vous établir en tant que reste dans le pays, et vous faire devenir un grand reste », ἀπέστειλεν γάρ με ὁ θεὸς ἔμπροσθεν ὑμῶν ὑπολείπεσθαι ὑμῶν κατάλειμμα ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐκθρέψαι ὑμῶν κατάλειψιν μεγάλην.

<sup>1065</sup> La LXX : « et tu habiteras dans le pays de Goshen d'Arabie », καὶ κατοικήσεις ἐν γῇ Γεσεμ'Αραβίας, expression comparable en Ne 6,1.

<sup>1066</sup> Il est possible de traduire : « afin que tu ne sois pas dépossédé ». L'Égypte garantit le maintien au pays de Canaan. Dans ce sens la LXX donne : « afin que tu ne sois pas chassé (détruit) toi, et ta maison, et tout ce que tu possèdes », ἵνα μὴ ἐκτριβῇς σὺ καὶ οἰκίῳ σου καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντά σου.

<sup>1067</sup> La question peut être une exclamation : « mon père est donc encore vivant ! », André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 276. Le cri de Joseph prépare le cri de Jacob de Gn 45,28. Les deux phrases sont totalement parallèles en Gn 45,3 et 45,28. La demande de Joseph concernant la vie de son père est un leitmotiv narratif lors de la rencontre de Joseph avec ses frères, le motif se retrouve en 43,7.27.28 ; 46,30. La redondance montre que la relation au père est première par rapport à la relation aux frères.

<sup>1068</sup> La réconciliation fraternelle n'est que le vecteur second d'un projet plus haut qui est la continuité familiale d'Israël. La fratrie n'est jamais assurée et reste tiraillée jusqu'à la fin du cycle de Joseph où les frères sont encore prisonniers de leurs peurs, Gn 50,18-21.

cob.<sup>1069</sup> Et pour réaliser cet enjeu, le récit met en avant la primauté de la relation Jacob/Joseph par rapport à la relation Jacob/Juda, comme l'ensemble du cycle le montre.

Après avoir entendu Joseph, les frères sont « muets de peur »<sup>1070</sup>, expression qui indique souvent l'imminence d'un danger mortel. Les frères sont terrorisés de se trouver face à celui qu'ils ont tué (pas seulement symboliquement) en faisant croire à leur père que Joseph avait été dévoré par une bête sauvage, Gn 37,32. Terrifiés sont les frères devant ce vivant qu'est Joseph et qui dévoile leur forfait. Incapables de dire un mot, la communication est tellement impossible que Joseph se présente une seconde fois,<sup>1071</sup> et précise qu'il « fut vendu par ses frères », אֲשֶׁר־מָכְרָתִם אֹתִי. Ici, plus de Madianites ou d'Ismaélites qui interviennent dans la transaction de la vente de Joseph, seuls ses propres frères sont responsables ; ils sont totalement démasqués et impuissants devant le dévoilement de la vérité.

Au v.5, au moment où le lecteur pourrait s'attendre au couperet du jugement inévitable et d'une juste condamnation des frères, Joseph prononce une étrange parole, plutôt inattendue : « Ne soyez pas désolés et ne vous mettez pas en colère (contre vous-mêmes) ». Joseph leur demande de ne pas se condamner et de ne pas se faire du mal, de ne pas se culpabiliser en quelque sorte, car ce qui arrive n'est pas qu'une histoire humaine. Joseph se fait l'interprète de son histoire qui est le reflet de l'action discrète et providentielle de Dieu.<sup>1072</sup> Il y a la nécessité d'une distance nouvelle, interprétative, de l'histoire pour en saisir le sens véritable mais caché.<sup>1073</sup> La vente de Joseph sert un projet divin de salut pour Israël. En effet, trois expressions disent la précarité de la famille de Jacob et l'intervention salvatrice de Dieu en Égypte : « renouveau de vie » (Tob : pour conserver la vie) למחיה, « reste » נשארית<sup>1074</sup>, et l'expression « grand salut » פליטה גדולה<sup>1075</sup>. Dans le contexte de la famine menaçante et mondiale, qui va encore durer

<sup>1069</sup> Le désir de Joseph de revoir son père est si fort qu'il s'empresse de demander à ses frères de retourner en Canaan pour faire venir son père près de lui en Égypte.

<sup>1070</sup> Le verbe בָּהַל est utilisé pour signifier la peur devant une défaite imminente, un danger de mort imminente. Il s'agit d'une peur qui paralyse et affaiblit, 2S 4,1 ; Es 13,8 ; Jr 51,32.

<sup>1071</sup> La double présentation de Joseph est-elle un doublet ? Von Rad, *Genesis*, p. 397 ; une autre position, Robert Alter, *Genesis*, New York – London, Norton, 1996, p. 261.

<sup>1072</sup> La même théologie d'une providence divine qui conduit l'histoire affleure dans les romans de la diaspora, l'histoire d'Esther, de Tobit, de Judith. Dieu intervient dans des situations individuelles et collectives qui sont difficiles et sans avenir.

<sup>1073</sup> La même distance interprétative se retrouve en Gn 50,20-21.

<sup>1074</sup> Le terme est également rendu par les traductions comme « réserves de nourriture » (TOB), pour évoquer l'action de Joseph. Mais le récit joue sur l'ambiguïté dans la mesure où le terme désigne le plus souvent « le reste » sur lequel Yhwh reconstruit Israël, cf. infra le commentaire diachronique du passage.

<sup>1075</sup> La LXX propose à la place de « grand salut », « il fera lever pour vous une grande prospérité », καὶ ἐκθρέψαι ὑμῶν κατάλειψιν μεγάλην, ce qui témoignerait d'une histoire déjà canonisée dans laquelle le récit de Joseph est prélude à l'Exode.

cinq années, l'Égypte est le seul lieu de provisions. L'Égypte n'est pas une simple terre de refuge pour se nourrir et survivre en attendant mieux, elle est une autre terre de salut, de renouveau et de recommencement pour la famille de Jacob amoindrie.<sup>1076</sup> « Être en Égypte » relève du projet caché de Dieu dont Joseph est l'unique envoyé, médiateur, et révélateur. Le sens caché de l'histoire se révèle en Égypte par Joseph, fils rejeté de Rachel. Seul ce décryptage permet de comprendre que le salut d'Israël s'accomplit en Égypte.

Au v.7 et au moment du deuxième « maintenant », Joseph explique sa situation de domination : il est « père de Pharaon », *לֹאב לְפָרְעֹה*.<sup>1077</sup> Cette situation de pouvoir royal lui permet d'accueillir la famille de son père dans une terre étrangère sur laquelle il a toute autorité, de la part de Dieu et de Pharaon pour la faire échapper à la famine et la faire habiter près de lui, au pays de Goshèn.<sup>1078</sup> Les verbes disent la hâte et l'impatience de Joseph de revoir Jacob. Bien plus qu'un dépannage, la venue de Jacob en Égypte est un déménagement, une nouvelle installation. Tout indique la durée : personne ne doit rester en Canaan, « toi et tes fils », *אַתָּה וּבְנֶיךָ* ; l'avenir des générations qui suivent s'envisage en Égypte avec les « fils de tes fils » (petits enfants), *וּבְנֵי בְנֶיךָ*. Et les Israélites vivront là dans leur intégrité « avec tout ce qu'ils ont », *וּבְכָל-אֲשֶׁר-לָךְ*. Joseph fait du pays de Goshen un autre Canaan pour la famille de Jacob<sup>1079</sup>.

Au v.13, devant ses frères témoins, Joseph évoque sa renommée : « toute ma gloire en Égypte », *וְהַגִּדְתֶּם לְאָבִי אֶת-כָּל-כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם*. Cela permet à Joseph d'argumenter de manière décisive auprès de son père pour le faire descendre. Comme il a sauvé Pharaon et son trône, il peut à plus forte raison sauver son père et les siens. La gloire de Joseph atteint Jacob et le touche avec ce que les frères apportent d'Égypte. Aux yeux de Jacob, l'Égypte est un pays béni par Dieu, signe que Dieu y fait voir sa gloire par Joseph. La narration ironise-t-elle en suggérant que Joseph fait rayonner autrement que Moïse la gloire de Yhwh en Égypte ?<sup>1080</sup>

<sup>1076</sup> Il y a un certain paradoxe théologique, il fallait que les frères ne comprennent ni les rêves ni la fonction de Joseph pour qu'il soit envoyé en Égypte pour être, là, source de salut pour les siens. Dieu a donc caché délibérément son projet au reste de la famille de Jacob.

<sup>1077</sup> L'expression désigne un précepteur selon les textes qui décrivent les prophètes « père du roi », Jg 17,10 ; 18,19 ; 2R 6,21 ; 13,14. Les prophètes avaient aussi la charge d'enseigner au souverain son métier royal, ils sont « pères » parce qu'ils instruisent le roi tel un père son fils. Joseph est tel pour le pharaon, le verbe « régner », *בָּשַׁל*, dit cette fonction.

<sup>1078</sup> Sur l'identification du lieu, von Rad, *La Genèse*, p. 399.

<sup>1079</sup> Il n'est pas question de retour après la famine.

<sup>1080</sup> Le récit raconte un Exode à l'envers. À la gloire de Yhwh qui se manifeste par l'anéantissement de l'Égypte, Ex 14,4.17 s'oppose la gloire de Yhwh par Joseph, pacifique et heureuse pour l'Égypte et Israël.



Enfin, depuis Gn 37, la parole interrompue entre Jacob et Joseph et entre Joseph et ses frères trouve une issue. Depuis Gn 37,4, les frères qui ne pouvaient plus parler (à Joseph) en paix, et qui l'avaient tué, sont ceux qui maintenant « parlent avec lui », בֵּן דְּבָרוֹ אֶחָיו אִתּוֹ, et vont annoncer à Jacob que Joseph est vivant. Joseph fait retourner enfin une parole de *shâlom* attendue depuis vingt ans.<sup>1081</sup> L'Égypte est le lieu de la réconciliation de la fratrie éclatée, de l'unité familiale retrouvée, de la parole reconstruite d'Israël, un lieu d'avenir.

#### Gn 45,16-24

16 Et la voix se fit entendre par la maison de Pharaon pour dire : « les frères de Joseph sont venus et cela fut bon aux yeux de Pharaon et aux yeux de ses serviteurs. 17 Pharaon dit à Joseph : « dis à tes frères qu'ils fassent ceci : chargez vos bêtes, allez et entrez au pays de Canaan. 18 Prenez votre père et vos sœurs et venez vers moi ! Je vous donnerai le meilleur du pays d'Égypte, et ils mangeront la graisse du pays. 19 Toi je t'ordonne<sup>1082</sup> : « faites ceci : prenez pour vous du pays d'Égypte des chariots pour vos enfants et vos femmes qui les portent, pour votre père et vous viendrez 20 et que votre œil ne jette pas un regard de regret sur vos objets, car le meilleur c'est tout le pays d'Égypte, et lui, il est pour vous. 21 Et les fils d'Israël firent ainsi et Joseph leur donna des chariots suivant la bouche de Pharaon et leur donna des provisions pour la route. 22 Pour eux tous, il offrit à chacun des vêtements de rechange, et pour Benjamin, il donna trois cents sicles d'argent et cinq vêtements de rechange. 23 Et pour son père, il envoya comme ceci dix ânes portant du meilleur d'Égypte et dix ânesses chargées de grain, de pain et de nourriture pour son père pour le voyage. 24 Il envoya ses frères et ils allèrent ; il leur dit : « ne tremblez pas<sup>1083</sup> en chemin. »

Gn 45,16-24 raconte la bienveillance des Égyptiens à l'égard de la venue des Israélites au plus haut niveau du pouvoir égyptien : « et cela fut bon aux yeux de Pharaon », וַיֵּטֵב בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו. À partir du v.17, le discours de Pharaon est des plus encourageants pour les frères et le père de Joseph. Le récit suppose qu'il a été mis au courant du projet de Joseph de faire venir sa famille. Pharaon prend à son compte le projet de Joseph à tel point qu'il le transforme et l'élargit.

- Jacob et sa famille doivent venir vers Pharaon : « venez vers moi », וּבֹאוּ אֵלַי, et pas seulement à proximité de Joseph. Ce n'est pas seulement le pays de Goshen, mais toute l'Égypte qui est à la disposition des

<sup>1081</sup> Selon Wénin, *L'invention de la fraternité*, p. 283, la parole est guérie.

<sup>1082</sup> La LXX a ici l'impératif : « toi, donc, ordonne cela, de prendre pour eux un convoi », οὐ δὲ ἐντειλεται ταῦτα, λαβεῖν αὐτοῖς ἀμάξας.

<sup>1083</sup> Le Pentateuque samaritain donne le verbe suivant à l'impératif hitpaël, ce qui est préférable : « ne vous disputez pas en chemin », אַל תִּתְּרִיבוּ בַדֶּרֶךְ.

fil de Jacob. L'affaire n'a plus rien de privé et de familial, elle prend une dimension nationale et officielle.

- L'Égypte offre ce qu'elle a de mieux : « que je vous donne le meilleur du pays », וְאֶתֵּנָה לָכֶם אֶת־טוֹב.<sup>1084</sup> L'expression fait penser à l'arrivée des Israélites au pays de Canaan dans lequel les maisons sont remplies du « meilleur » que Dieu accorde.<sup>1085</sup> L'Égypte, pays de cocagne, s'offre tel un don de Dieu aux Israélites, puisqu'ils y bénéficieront d'une position privilégiée.
- Les Israélites « mangeront la graisse du pays », וְאָכְלוּ אֶת־חֶלֶב הָאָרֶץ. L'expression « graisse du pays », unique dans la Bible hébraïque<sup>1086</sup>, peut être une autre métaphore de la prospérité acquise aux Israélites, et une allusion au pays ruisselant de lait et de miel<sup>1087</sup>. Mais la « graisse » est encore l'aliment divin par excellence, réservé à Dieu exclusivement selon Lv 3,16. Par son usage, le récit indique que l'invitation de Pharaon est plus qu'une hospitalité sans réserve, elle devient signe de la reconnaissance de la grandeur de Jacob/Joseph et des fils d'Israël et de leur capacité à être proche de divin ; c'est déjà ce que reconnaissait Pharaon en Joseph selon Gn 41,38-39.
- Aux vv.19-20, le Pharaon organise une forme de rapatriement sanitaire qui prend l'allure d'une nouvelle migration. L'expression « que votre œil n'ait pas pitié de vos objets », וְעַיְנְכֶם אֶל־תָּחֹם עַל־כֻּלֵּיכֶם du v.20, assez étrange, doit être considérée comme un adieu au pays.<sup>1088</sup> Le Pharaon demande aux Israélites de ne pas regretter leurs biens parce que la venue en Égypte compensera largement cette perte.<sup>1089</sup> Il élargit le projet de Joseph en invitant à une séparation radicale d'avec Canaan. La migration a un aspect solennel avec l'usage du chariot comme moyen de transport, et vise à une installation durable en Égypte avec les femmes, les enfants et les animaux.<sup>1090</sup> Il n'y a pas de retour prévu. L'Égypte est une nouvelle terre promise, une terre où il n'est plus question d'avoir

<sup>1084</sup> Une expression équivalente se retrouve en Gn 47,6 et 11 et désigne tout particulièrement le pays de Goshen, ou le pays de Ramsès.

<sup>1085</sup> Dt 6,11, Esd 9,12 et Ne 9,36 rapportent que lors du retour, les exilés bénéficient du meilleur du pays. Le mot est souvent lié à l'action de Yhwh qui accorde le meilleur à Israël. L'expression peut être comparée à Dt 8,7 où Canaan est qualifié de bon pays.

<sup>1086</sup> Claus Westermann, *Genesis 37–50. A Commentary*, London, SPCK, 1987, p. 147.

<sup>1087</sup> Gn 45,20 et 23. Les mots graisse et lait proviennent de la même racine, חָלַב, Ex 3,8. En Nb 18,12, Dt 32,14, l'huile est également une métaphore d'un pays plantureux.

<sup>1088</sup> Le verbe חָסַם, « avoir pitié, être miséricordieux, épargner », est souvent utilisé dans des condamnations religieuses pour apostasie. Le récit ironise-t-il ? Le Pharaon invite les Israélites à se détacher pour retrouver une intégrité religieuse neuve en Égypte !

<sup>1089</sup> Le terme כֵּלִי est d'un usage très large, « récipients, instruments, outils ».

<sup>1090</sup> L'utilisation du chariot, עֲגֹלָה, comme moyen de transport est rare dans l'Ancien Testament. En Nb 7,3-8, le chariot sert à conduire les offrandes au tabernacle ; 1S 6,7-14 ; 2S 6,3 ; 1Ch 13,7, le chariot transporte l'arche. Il y a une allusion à la lourdeur du chariot, Es 5,18 ; 28,27-28 ; Am 2,13. Le terme désigne un char de guerre en Ps 46,10.

peur comme le dit fortement Gn 50,21. De plus, pour cette migration, les Israélites obéissent « à la bouche de Pharaon », על-פי פֶּרַעֲה, comme à Dieu. La formulation fait de Pharaon un personnage digne d'autorité et par lequel se transmet implicitement un ordre divin. Joseph reconnaît que Dieu utilise un roi étranger pour réaliser son projet de salut pour Israël. La volonté divine passe également par un autre que Joseph ; le Pharaon participe positivement au projet de salut pour Israël. Au v.24, chargés du meilleur d'Égypte, investis d'une nouvelle mission auprès du père par le don d'une tunique, les frères deviennent des messagers de vie.<sup>1091</sup> Un lien nouveau s'établit entre Canaan et l'Égypte.

*Gn 45,25–46,7*

25 Et ils montèrent d'Égypte et arrivèrent au pays de Canaan chez Jacob leur père. 26 Ils l'informèrent en disant : « Joseph est encore vivant, car c'est lui qui règne sur tout le pays d'Égypte ; mais son cœur demeura engourdi car il ne les croyait pas. 27 Ils lui parlèrent toutes les paroles de Joseph qu'il leur avait dites, il vit les chariots que Joseph avait envoyés pour le transporter ; le souffle de Jacob leur père se mit à vivre. 28 Israël dit : « c'est assez ! Joseph est encore mon fils, vivant ! J'irai, je le verrai avant que je meure ! 46,1 Israël et tout ce qui est à lui, se mit en voyage et il arriva à Beer Sheba ; il sacrifia des sacrifices au Dieu de son père Isaac. 2 Et Dieu dit à Israël dans une vision nocturne, il dit : « Jacob, Jacob ! » et il répondit : « Me voici ». 3 Il dit : « Je suis El, le dieu de ton père, ne crains pas de descendre en Égypte parce que, grande nation, je t'établirai, là ! 4 Moi, je descendrai avec toi en Égypte et je te ferai aussi monter ; quant à Joseph, il placera sa main sur tes yeux. » 5 Jacob se leva de Beer Shéba. Les Fils d'Israël portèrent leur père, leurs enfants et leurs femmes dans les chariots que le Pharaon avait envoyés pour le transporter. 6 Ils prirent leurs troupeaux et les biens qu'ils avaient acquis en pays de Canaan ; et ils arrivèrent en Égypte, Jacob et toute sa descendance avec lui. 7 Ses fils et les fils de ses fils avec lui, ses filles et les filles de ses fils (petites filles) ; il fit venir toute sa descendance avec lui en Égypte.

Après le retour des enfants de Jacob en Canaan, les vv.25-28 rapportent l'entretien de Jacob avec ses fils. Jacob demeure d'abord impassible et fermé aux propos de ses fils : « Le cœur de Jacob est engourdi, car il ne les

<sup>1091</sup> Le don d'un nouveau vêtement est une marque d'autorité, de réhabilitation des frères, et aussi de leur nouvelle mission auprès de Jacob, le geste fait inclusion avec le début de l'histoire de Joseph et le don d'une tunique princière à Joseph par Jacob. La distinction entre Benjamin et les autres frères n'engendre cette fois-ci aucune haine. Le don d'un vêtement est le signe de la réparation des relations familiales. Aldina da Silva, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*, CTHP 52, Québec, Fides, 1994.

croyait pas », וַיִּפֶּן לָבוֹ כִּי לֹא־הָאִמִּין לָהֶם.<sup>1092</sup> Puis, le récit décrit le retour à la vie de Jacob à la vue de ce qui vient d'Égypte par un changement de nom :

« Le souffle de Jacob leur père se mit à vivre. 28 Israël dit : »<sup>1093</sup>

וַתַּחֲיֵי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם: 28 וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל

Le cycle de Joseph fait un usage subtil des deux noms Jacob/Israël : le nom de Jacob y reste le plus souvent lié au passé et au deuil, le nom d'Israël porte l'idée d'avenir et de vie. Lorsque le patriarche est menacé et périssant, il porte le nom de « Jacob » selon Gn 37,34-35. Dès qu'il a une perspective d'avenir, le patriarche prend le nom d'Israël. Jacob redevient Israël et père de famille dès lors qu'il est convaincu que Joseph est vivant et que sa continuité est assurée. C'est sous le nom Israël que Jacob prend la décision de descendre en Égypte, et de retrouver Joseph. C'est au moment où Jacob porte le nom d'Israël qu'advient la théophanie de Beer Sheva.<sup>1094</sup> Littéralement, l'Égypte fait vivre (revivre) Israël, elle est le lieu du renouveau d'Israël.

En 46,1-4, le déplacement vers l'Égypte est l'occasion d'un acte cultuel, d'une théophanie et d'un discours divin qui le légitime. L'Égypte est le lieu de l'accomplissement d'une double promesse au même titre que Canaan, selon Gn 12,2.<sup>1095</sup> D'une part, il y a la promesse de devenir un peuple : « parce que, grande nation je t'établirai là »<sup>1096</sup>, בִּיְלֻגִי גְדוֹל אֲשִׁמְךָ שָׁם, d'autre part, Dieu promet d'être présent en Égypte : « Moi, je descendrai avec toi en Égypte », אֲנִי אֵרֶד עִמָּךְ מִצְרָיִם.<sup>1097</sup> Mais Dieu est aussi celui qui fera monter Jacob d'Égypte. Le lecteur peut penser que cette parole anticipe la montée d'Égypte décrite en Exode. Ce lien est possible dans le

<sup>1092</sup> Le verbe פִּיֵּן est rare : en Hab 1,4, la loi est engourdie ; Ps 38,9 et 77,3. Le récit reprend le motif de la défiance de Jacob à l'égard de ses enfants, une défiance mise en scène en Gn 37,35 lorsque les enfants de Jacob ne peuvent le reconforter de la disparition de Joseph.

<sup>1093</sup> La LXX donne le même changement : « Le souffle de Jacob leur père se ralluma, Israël dit : Grand est pour moi », ἀνεζωπύρηνεν τὸ πνεῦμα λαμβάνων τοῦ πατρὸς αὐτῶν. 28 εἶπεν δὲ Ἰσραὴλ Μέγα μοί ἐστιν.

<sup>1094</sup> Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 288. L'utilisation en chiasme des noms Jacob/Israël est à remarquer : 45,25.28 et 46,1.2.5 ».

<sup>1095</sup> L'appel reprend à deux reprises le nom de Jacob, et sa réponse « me voici » est tout à fait comparable à Gn 22,11 et Ex 3,4.

<sup>1096</sup> Qu'en est-il des autres promesses, celles d'un grand nom ou celle d'une bénédiction ? Joseph n'a-t-il pas accompli ces promesses : sa renommée est déjà faite par sa domination sur l'Égypte en tant que père de Pharaon. Il est une bénédiction pour l'Égypte qu'il sauve de la famine, et pour ses frères, puisqu'il est en Égypte pour faire vivre sa famille.

<sup>1097</sup> Il n'est pas indifférent que la théophanie ait lieu à Beer-Sheva. Ce lieu est celui d'une double intervention divine en Gn 21. C'est l'endroit où Dieu sauve Ismaël de la soif et lui donne un avenir, Gn 21,14. En Gn 21,33, Abraham plante un tamaris et invoque le nom de Yhwh. L'autoprésentation de Dieu comme « Je suis El, le dieu de ton père » reprend les titres de Dieu en Gn 21,33 (El 'olam) ; 33,20 (El, Dieu d'Israël).

contexte du Pentateuque, mais il est à remarquer qu'il n'est pas question de la descendance et que la fin de ce même verset annonce la mort de Jacob en Égypte. La montée d'Égypte désigne dans le cycle de Joseph les funérailles de Jacob en Canaan, Gn 49–50.<sup>1098</sup> Dans le cycle de Joseph, Canaan est plutôt un lieu où l'on meurt, même si l'on garde des liens forts en tant que lieu de mémoire funéraire des ancêtres. À l'inverse, l'Égypte est le lieu de l'avenir, les versets qui suivent évoquent la vie d'Israël en Égypte de plusieurs générations :

« ses filles et les filles de ses fils ; il fit venir toute sa descendance avec lui en Égypte. »

בְּנֵי וּבְנֵי בָנָיו אִתּוֹ בְּנֹתָיו וּבְנֹת בָּנָיו וְכָל-זָרְעוֹ הָבִיֵּא אִתּוֹ מִצְרָיִם

Les filles et les filles des fils sont du voyage<sup>1099</sup>, l'Égypte s'offre bien comme le lieu de la continuité d'Israël, le lieu de sa croissance et de sa renaissance.

### 5.2.2. Gn 45,1–46,6 et son cadre littéraire et historique

L'histoire du texte de Gn 45,1–46,7 est assez aisée à reconstituer. La critique s'accorde sur le fait que le récit de Gn 45 est un texte fort bien construit et son unité narrative plaide pour une main rédactionnelle unique.<sup>1100</sup> Il pourrait être tentant de considérer l'intervention de Pharaon en Gn 45,16–21 comme un doublet du discours de Joseph. Mais cette hypothèse s'avère difficile à tenir tant la suite du récit lie le projet de Joseph et celui du Pharaon. L'arrivée en chariots des fils d'Israël relève de l'initiative de Pharaon. De même, Gn 47 raconte comment l'installation en Égypte se fait en présence de Pharaon qui confirme l'action de Joseph d'une manière comparable à Gn 45. Une des raisons de l'écriture du cycle de Joseph est de montrer l'empathie égyptienne pour Joseph et les siens. Le chapitre 45 se poursuivait à l'origine en Gn 46,28 : « Jacob envoya Juda à Joseph... ». Gn 46,1–7 est un récit différent à la fois par le vocabulaire et les thèmes qu'il comporte, comme nous allons le voir.

<sup>1098</sup> Von Rad, *La Genèse*, p. 402, soutient l'idée que la montée de Jacob relève d'une préparation de l'Exode et ne fait pas allusion à la montée de son corps de Gn 49–50. Il faut comprendre la mention de Jacob ici comme personnalité collective, comme nation. Pourtant, il ne sera explicitement question de la montée des fils de Jacob hors d'Égypte qu'en Gn 50,24.

<sup>1099</sup> Il ne s'agit pas d'une migration économique pour les hommes seulement comme l'attestent les multiples mentions des travailleurs saisonniers ou des résidents étrangers.

<sup>1100</sup> Sur l'unité de Gn 45, Seebass, *Genesis III*, p. 107, l'auteur attribue l'ensemble du texte à une composition ancienne J et E ; Westermann, *Genesis 37–50*, p. 141.

Gn 45 appartient à l'histoire première du cycle de Joseph qui est une œuvre en provenance de la diaspora juive d'Égypte à l'époque post-exilique (époque perse, 5<sup>ème</sup> siècle). Ce récit, comparable aux histoires d'Esther, de Daniel, de Judith, de Tobit, fait partie des romans de la diaspora à cette période. Ces œuvres témoignent du moment où les communautés de Yhwh se reconstruisent et repensent leur situation de dispersion en Babylonie et en Égypte et les provinces limitrophes de la Judée. L'histoire de Joseph, écrit autonome à l'origine, fut donc intégré au Pentateuque au moment de l'élaboration finale de ce dernier à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle, ou au début du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>1101</sup>

Gn 46,1-7 porte la marque de rédactions différentes.<sup>1102</sup> Gn 46,6-7 appartient au document sacerdotal (P), un vocabulaire de type P y est repérable avec l'usage du terme « les biens », רכוש, et d'une thématique propre sur la descendance et les enfants.<sup>1103</sup> La suite du chapitre 46 est une généalogie caractéristique du projet littéraire de P. Le récit de l'apparition de Dieu à Beer-Sheva, 46,1-5a, a été ajouté au moment où le cycle de Joseph fut intégré au Pentateuque.<sup>1104</sup> Le ton et le style de cette théophanie rom-

<sup>1101</sup> Bernd Jørg Diebner, « Le roman de Joseph ou Israël en Égypte. Un midrash post-exilique de la Tora », dans Abel / Smyth, *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, p. 55-71 ; Nocquet, « Genèse 37 et l'épreuve d'Israël », p. 13-36 ; Paap, *Die Josephsgeschichte. Genesis 37–50* ; Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* ; Thomas Römer, « Joseph approche. Source du cycle, corpus, unité », dans Abel/Smyth, *Le livre de traverse*, p. 73-85 ; Römer, « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37–50\*) et les romans de la diaspora », p. 17-30 ; Harald Schweizer, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, Teil II: Textband*, THLI 4, Tübingen, Francke, 1991 ; Hans Christoph Schmitt, *Die Nicht-priesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, Berlin – New York, De Gruyter, 1980 ; Hans C. Schmitt, « Die Hintergründe der “neuesten Pentateuchkritik” und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37–50 », dans Hans C. Schmitt, *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Berlin – New York, De Gruyter, 2001, p. 89-108 ; Peter Weimar, « Gen 37 – Eine vielschichtige literarische Komposition », *ZAW* 118 (2006), p. 485-512.

<sup>1102</sup> Peter Weimar, « Gen 46,2-4\* und die Jakobgeschichte. Eine Spurensuche », *RB* 112/4, (2005), p. 481-510 ; id., « Gen 46,1-5. Ein Fremdkörper im Rahmen der Josefsgeschichte », *BN* 123 (2004), p. 5-23 ; id., « “Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!” (Gen 46,3). Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte », *BN* 119-120 (2003), p. 164-205. Pour un résumé de la critique littéraire, Seebass, *Genesis III*, p. 106-124 ; sur l'unité de 46,1-5 ; Westermann, *Genesis 37–50*, p. 153-155.

<sup>1103</sup> Les textes attribués à P en Gn 37–50 constituaient un ensemble qui faisait le lien entre le cycle de Jacob et le livre de l'Exode. L'intégration du cycle de Joseph dans le Pentateuque est postérieure à P, Römer, « Joseph approche », dans Abel / Smyth, *Le livre de traverse*, p. 73-85.

<sup>1104</sup> Gn 46,5b poursuivait à l'origine Gn 45,27 et fait le lien avec le récit précédent. La continuité du récit premier est à chercher en Gn 46,28 au moment où Juda joue un rôle de premier plan dans la relation Joseph/Jacob. L'image que reflète le cycle de Joseph est celle de communautés yahwistes avec deux figures d'autorité, Juda et Joseph, Römer, « Joseph approche », dans Abel / Smyth, *Le livre de traverse*, p. 73-85.

pent avec l'ensemble du cycle de Joseph. En effet, Gn 46,1-5\* est la seule théophanie du récit de Joseph. Ce n'est pas là le mode de communication habituel de Dieu qui n'intervient qu'indirectement par le moyen des songes dans l'histoire de Joseph.<sup>1105</sup> L'épisode de l'étape à Beer Sheva n'est pas indispensable sur le plan narratif. La mention de Beer Sheva, unique, est étonnante et il y a une légère incohérence entre l'initiative de Jacob et la prise en charge des frères.<sup>1106</sup> De plus, le site de Beer Sheva n'est pas une étape naturelle pour aller de Canaan en Égypte.<sup>1107</sup> Le texte de Gn 46,1-5\* est un discours rapporté, postérieur au cycle de Joseph et dont le but est d'aligner le personnage de Jacob sur Abraham faisant étape à Beer-Sheva en Gn 20.<sup>1108</sup>

#### *Gn 45, origine et buts*

Au 5<sup>ème</sup> siècle, le chapitre 45 appartenait à un écrit indépendant de la diaspora d'Égypte à destination, en partie, des coreligionnaires de Judée. Les auteurs y montrent la légitimité d'une vie juive en Égypte par la réussite exemplaire de Joseph ; l'histoire de Joseph peut être lue comme une réaction à la critique prophétique de la communauté juive d'Égypte telle qu'elle se trouve en Jr 42-45. Mais les auteurs valorisent également l'interdépendance, les liens vitaux qui unissent la Judée et la diaspora. Les romans de la diaspora ont une fonction apologétique en racontant l'importance du judaïsme dispersé pour l'ensemble du judaïsme. Sans Esther, les communautés juives auraient connu leur premier pogrome, sans Judith, les armées babyloniennes auraient écrasé Jérusalem, sans Joseph, la famille de Jacob serait morte de faim.

L'histoire de Joseph et en particulier Gn 45 devient un appel adressé à la communauté yahwiste de Judée qui vit une situation difficile selon les livres d'Esdras et de Néhémie. C'est pourquoi Gn 45 fait usage d'un vocabulaire appartenant aux oracles de salut qu'il présuppose. Le terme « renouveau de vie », *מְחִיָּה*, exprime l'idée d'un maintien, d'une préservation, d'une vie appelée à être renouvelée : Gn 45,5 ; Lv 13,10.24 ; Jg 6,4 ;

<sup>1105</sup> Dans le cycle de Joseph, Dieu est plutôt en retrait, comme absent. Ses interventions, sa manière de guider l'histoire par les songes doivent être l'objet d'une interprétation. De plus, dans la théophanie, Joseph n'est plus le personnage central, mais Jacob son père, Weimar, Gen 46,1-5, p. 164-205.

<sup>1106</sup> En 46,1 Israël prend l'initiative du départ et semble être à la tête du voyage, alors qu'en Gn 46,5, ce sont ses enfants qui transportent leur père dans les chariots donnés par Pharaon.

<sup>1107</sup> Lothar Ruppert, « Zur Offenbarung des Gottes des Vaters (Gen 46,1-5). Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen », dans Lothar Ruppert, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, SBA.AT 18, 1994, p. 143-159, Beer Sheva est un ajout, car ce ne fut jamais une étape pour l'Égypte.

<sup>1108</sup> Cf. infra, le chapitre sur la Philistie, et Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 287-288.

17,10 ; 2Ch 14,12. Le terme se retrouve en Esdras au moment de la restauration de Jérusalem et de la Judée, Esd 9,8-9. Au v.7, le mot « reste », שְׂאִרִיָּה, est compris dans un sens matériel en tant que réserve de nourriture mis à disposition par Joseph pour ses frères affamés. Or, l'expression, fréquente dans les livres prophétiques (par exemple Es 37,32 ; 46,3), désigne le noyau du peuple qui a survécu à une catastrophe et au bouleversement de l'Exil, et à partir duquel Dieu recommence ou rebâtit.<sup>1109</sup> Il y a donc un reste en Égypte qui peut espérer le renouveau. Enfin, le groupe nominal « grand salut », בְּלִיַּטָּה גְּדוֹלָה, est unique, mais le même terme « salut » se retrouve dans les prophètes Esaïe et Jérémie, et aussi en Daniel et Esdras à propos d'un reste qui échappe à la mort.<sup>1110</sup> La présentation d'Israël comme un « reste en Égypte » qui peut espérer le re-nouveau ne laisse aucun doute sur le but des rédacteurs pour plaider en faveur de l'Égypte comme lieu de vie et de salut pour les communautés juives à l'époque perse.<sup>1111</sup>

Gn 45 connaît aussi le récit de l'Exode : Joseph est « envoyé au devant de ses frères » tel Moïse, celui que Dieu envoie auprès de Pharaon pour faire sortir les Israélites en Ex 3,10. De même, il est étonnant que le mot « gloire » essentiellement utilisé pour Yhwh qui se « glorifie aux dépens de l'Égypte » dans le livre de l'Exode, le soit pour Joseph. S'agit-il de la seule renommée de Joseph ? Les auteurs de Gn 45 indiquent avec une subtile ironie que Joseph fait aussi bien que Moïse rayonner la gloire de Yhwh en Égypte. Gn 45 raconte un Exode à l'envers. L'histoire de Joseph est une histoire de salut inversée, il faut sortir de Canaan pour aller vers la terre

<sup>1109</sup> Jérémie (24x) ; Aggée (3x), le terme désigne ainsi Israël après l'Exil. De nombreux emplois du terme sont associés avec un nom propre : « reste de Juda » : Jr 44,28, « reste d'Israël » : Jr 31,7 ; et Esd 9,14. Seebass, *Genesis III*, p. 109, relie ce passage à la mention d'un reste en 2S 14,7 où le mot signifierait plutôt la « descendance ». L'explication du commentateur y est un peu embarrassée pour montrer que cette mention ne doit pas être liée au « reste » désignant Israël après une catastrophe militaire. Le même commentateur signale cependant la proximité de cet usage avec les prophéties de salut. G. von Rad, *La Genèse*, p. 399, estime que « reste » a ici une signification différente qu'en Es 6,13 ; 7,3, 10,20ss ; 14,32. C'est pourquoi certaines traductions donnent à ce terme une connotation économique « reste de nourriture », alors qu'il a une connotation de salut.

<sup>1110</sup> Le terme est souvent utilisé en lien avec le mot « reste » pour souligner que le salut accordé concerne un petit nombre : Gn 32,8 ; Ex 10,5 ; Jg 21,17 ; 2S 15,14 ; 2R 19,30-31 ; Es 4,2 ; 10,20 ; 15,9 ; 37,31 ; Jr 25,35 ; 50,29 ; Ez 14,22 ; Jo 2,3.32 ; Abd 17 ; Dn 11,42 ; Esd 9,8-15 ; Neh 1,2 ; 1Ch 4,43 ; 2Ch 12,7 ; 20,24 et 30,6.

<sup>1111</sup> Westermann, *Genesis 37-50*, p. 144-145, explique, sans convaincre, l'utilisation de ce vocabulaire de salut en tant que complément ou expansion tardive à un moment où l'existence d'Israël était constamment menacée. Gn 50,21 utilise deux termes des oracles de salut « réconforter et parler au cœur ». Le couple « réconforter et parler au cœur » ouvre en Es 40,2 un oracle de salut pour Jérusalem et la fin des châtiments, le même couple se trouve en Rt 2,13 avec Booz qui console Ruth, qui lui annonce aussi son salut en tant qu'émigrée. Par l'usage de ce vocabulaire, Joseph est bien celui qui annonce le salut définitif à ses frères.



promise qu'est l'Égypte. Dieu sauve non pas en délivrant de l'Égypte, mais en emmenant Israël en Égypte.<sup>1112</sup>

Comme cela a été souligné, l'expression « graisse du pays » est unique dans la Bible hébraïque. Or dans le Lévitique, la « graisse » est l'aliment divin par excellence, réservé à Dieu exclusivement selon Lv 3,14-17. La proposition du Pharaon en Gn 45,18 transgresse-t-elle la loi lévitique ? Ou plutôt, derrière son invitation généreuse, y aurait-il sous forme métaphorique une reconnaissance de la place éminente des Israélites en tant que peuple sacerdotal, et de sa fonction d'intermédiaire entre Dieu et l'Égypte ?<sup>1113</sup> Les auteurs de Gn 45 utilisent à dessein la terminologie des oracles de salut et de l'Exode : Gn 45 est dès lors une narration théologique qui nuance ou relativise le centralisme séculaire et historique de la Judée, et témoigne de la multipolarité du judaïsme à l'époque perse. Avec Gn 45, on pourrait dire que le « salut est aussi en province ». Gn 45 bouleverse la géographie traditionnelle du salut et « déterritorialise » l'intervention salutaire de Dieu. Pour les auteurs de Gn 45, le lien au pays de Canaan n'est plus aussi déterminant pour l'avenir du judaïsme. Avec un Dieu qui se trouve d'un côté et de l'autre, il n'y a plus de lieux privilégiés pour le salut divin, de lieux plus sacrés que d'autres.

En ouvrant à une perspective déterritorialisée de l'intervention de Dieu, Gn 45 contient une alternative au projet Exode, comme image du retour d'Exil en terre de Judée, Es 43,14-21. À l'époque perse, Gn 45 avec l'ensemble du roman de Joseph est une réflexion sur le statut de la diaspora : l'éloignement de la Judée n'est pas malédiction, elle est bénédiction pour un nouveau départ, une nouvelle manière de vivre sa judaïté. Il y a là une nouvelle interprétation de l'Exil, de la catastrophe de la chute de Juda et de Jérusalem au 6<sup>ème</sup> siècle. Gn 45 suggère qu'il n'y a plus de « terre promise » qui serait l'apanage d'un lieu précis, dès lors qu'on vit de la « crainte de Dieu » comme Joseph, là où Dieu vous a placé. Si l'aspect territorial et ethnique de la révélation se trouve relativisé, l'idée d'élection se trouve élargie, partagée, et inclusive. Il y a le constat d'un lien non obligé de Dieu à Israël et à sa terre : Dieu parle à d'autres. Ce beau « roman » est

<sup>1112</sup> Römer, « La narration, une subversion », dans Brooke / Kaestli, *Narrativity*, p. 17-30 ; id., « Typologie exodique dans les récits patriarcaux », dans Raymond Kuntzmann (éd.), *Typologie biblique. De quelques figures vives*, LeDiv. Hors Série, Paris, Cerf, 2002, p. 49-76.

<sup>1113</sup> Il y a là un interdit alimentaire. Lv 7,25 montre ce qu'il en coûte de transgresser cet interdit. Ez 39,19 indique que « manger de la graisse » appartient aux actes de profanation les plus importants avec l'absorption de sang. Christian Eberhart, « Beobachtungen zum Verbrennungsritus bei Schlachtopfer und Gemeinschafts-Schlachtopfer », *Bib* 83/1 (2002), p. 88-96.

donc traversé par une radicalité insoupçonnée. L'avenir des communautés de Yhwh renaissantes est aussi en Égypte.<sup>1114</sup>

Le roman de Joseph est écrit dans le cadre d'une nouvelle forme de concurrence entre nations au sein de l'empire perse. Hérodote témoigne de la nécessité de faire valoir ses traditions au regard des autres coutumes.<sup>1115</sup> La joie égyptienne d'accueillir la famille de Joseph dit en premier lieu l'euphorie d'une intégration réussie de la communauté juive, et en second lieu, elle illustre de la reconnaissance internationale de la tradition que représente Joseph. Le cycle de Joseph (avec les cycles d'Abraham) reflète une xénophilie, une connivence religieuse étonnante, mettant en scène des étrangers qui participent à l'histoire du salut.

Ce texte retravaillerait également la représentation religieuse égyptienne séculaire selon laquelle l'Égypte est le « temple du monde ».<sup>1116</sup> La figure du Pharaon est le lieu millénaire de l'articulation entre l'Égypte et ses dieux, en tant que personnage divinisé.<sup>1117</sup> Selon Gn 45, c'est Joseph (et les siens) qui joue ce rôle d'intermédiaire entre le divin et l'Égypte en recevant de la part de Pharaon un statut nouveau (quasi-sacerdotal). Par ce statut exceptionnel et idéalisé (bien plus favorable que le statut de résidents-étrangers (*gerîm*) en Israël et Juda), la communauté juive d'Égypte se positionne comme un excellent agent de communication, apte à faire rayonner le judaïsme et le yahwisme bien au-delà de la Judée et de Samarie. Elle lui donne une aura internationale en partageant l'idée d'un Dieu providentiel qui ne cesse de recycler le mal en bien, Gn 50,20. Joseph représente une sagesse qui transmet une nouvelle intelligence de l'agir divin. Une théologie de la surabondance, de la générosité qui prend ses distances avec une vision plus nationale et plus ethnocentrée de l'action de Dieu. Gn 45 et le roman de Joseph sont écrits par une communauté assurée de sa légitimité en Égypte. Une communauté qui jouera un rôle essentiel par la suite, pour le judaïsme hellénistique et l'Ancien Testament, avec la traduction grecque

<sup>1114</sup> Sur l'histoire des communautés juives en Égypte, Jean Méleze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Paris, PUF, Quadrige, 1997.

<sup>1115</sup> Lester L. Grabbe, « The "Persian Documents" in the Book of Ezra: Are They Authentic? », dans Lipschits / Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, p. 531-570 (532), montre l'importance de la construction de ces documents chez d'autres nations.

<sup>1116</sup> Friedrich Junge, « "Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt". Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur », dans Kratz / Spieckermann, *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, FAT 2.17, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 3-44. Cette représentation de l'Égypte comme image du ciel et ayant une dimension universelle est encore présente à la période hellénistique.

<sup>1117</sup> Jacques Briand, « Pharaon, figure de l'autorité politique », *MdB* 102 (1997), p. 33-35 ; Kenneth A. Kitchen / Roland Tefnin, « Splendeurs et mystères d'un Pharaon », *MdB* 102 (1997), p. 10-18.

des Septantes et la constitution de la troisième partie du canon, les Écrits.<sup>1118</sup>

#### *Gn 46,1-5\**

Le premier sens de cet ajout est la légitimation divine de la vie de la communauté juive en Égypte. Par cet ajout qui permet l'intégration de l'histoire de Joseph au Pentateuque, le rédacteur adopte et amplifie le message de la communauté juive d'Égypte. Dieu a un projet de salut pour Israël en Égypte. Mais l'ajout a aussi pour fonction de canaliser la radicalité du message du cycle de Joseph, d'en rogner la pointe alternative en reliant le roman de Joseph en amont et en aval à l'ensemble du Pentateuque.

En amont les liens avec les autres cycles de la Genèse sont nombreux. La situation de Gn 46 fait inévitablement penser aux autres déplacements patriarcaux accompagnés d'une déclaration divine.<sup>1119</sup> Les révélations divines remettent en route. Le même mode d'intervention divine contenant un discours de promesses se retrouve en Gn 12,1-3.7 ; 26,1-5 ; 28,12-15 ; 35,10-12 et 46,1-5b. Ces différents discours divins sont construits sur un modèle comparable :<sup>1120</sup>

Gn 46 cautionne théologiquement l'aller en Égypte comme d'autres discours divins ont légitimé l'aller en Canaan d'Abram, la venue d'Isaac au pays d'Abimélek, et la fuite de Jacob vers Harran.<sup>1121</sup> L'interpolation de ces

<sup>1118</sup> Sur le rôle de la communauté juive d'Égypte, la constitution des Écrits et la place d'Alexandrie, Albert de Pury, « Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne », dans *Protestantisme et constitution européenne*. Actes du colloque des Facultés de Théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles, Ad Veritatem, 1991, p. 25-46 ; Reinhard Gregor Kratz, « "Denn dein ist das Reich". Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit », dans Kratz / Spieckermann, *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, p. 347-374.

<sup>1119</sup> Pour défendre cette légitimité, l'ajout renforce la continuité entre l'histoire de Joseph et celle de Jacob. En effet Gn 46,1 reprend Gn 31,54 et poursuit cette tradition selon laquelle Jacob fait des sacrifices au Dieu de son père, ce sont les deux seules mentions de sacrifices comme mode de relation à Dieu dans l'histoire patriarcale (Abraham en Gn 22 offre un holocauste dans des conditions bien particulières). Gn 46,1-4 utilise à dessein des appellations archaïques de Dieu que l'on trouve en Gn 26,24. De même qu'il y aurait référence à une appellation divine qu'utilise Jacob en Gn 31,13 : soit « je suis l'El de Bethel » soit « je suis le dieu Bethel ». La communauté qui met en avant le personnage de Joseph se dit héritière légitime de la tradition de Jacob/Israël.

<sup>1120</sup> Ces liens ont été notés depuis longtemps et de plusieurs manières. Pour une vue d'ensemble, Erhart Blum, *Die Komposition der Vatergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, p. 297-301 ; Carr, *Reading the Fractures*, p. 152-176 et 177-232 ; David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997. Nocquet, « L'Égypte une terre de salut », p. 461-480. Pourrait être ajouté à ce tableau Gn 31,10-14 ; 35,1.

<sup>1121</sup> Gn 46,1-5 est en tension avec Gn 26,2 et l'interdiction de descendre en Égypte. Mais cette interdiction peut aussi se comprendre dans le cadre d'une nouvelle reprise du récit de Gn 12,10-20 et du motif de la menace sur la femme du patriarche.

discours divins assure la légitimité vocationnelle d'Abraham, d'Isaac, de Jacob... et de Joseph, véritable continuateur de Jacob. Comme cela a été noté, il y a un alignement narratif entre le départ d'Abraham vers Canaan et le départ de Jacob vers l'Égypte par la promesse d'une grande nation : l'histoire d'Abraham trouve un accomplissement en Égypte.<sup>1122</sup> De la même manière en aval, il y a un alignement avec le personnage de Moïse, Ex 3,4-8. La datation de ce procédé compositionnel reste l'objet d'un débat. Pour certains ce procédé relève d'une composition d'une proto-Genèse datant de l'Exil.<sup>1123</sup> Pour J. L. Ska, K. Schmid et d'autres auteurs, les discours divins des promesses dans le Pentateuque présupposent l'écrit sacerdotal et le discours deutéronomiste, ils appartiennent à la dernière rédaction du Pentateuque.<sup>1124</sup> Dans le Pentateuque, l'histoire de Joseph, placée avant le livre de l'Exode, devient une préparation à l'histoire de l'Exode et de Moïse et participe à l'accomplissement de la promesse qui fait la part belle à la tradition de l'Exode et à l'entrée en Canaan. Pourtant, nous l'avons vu, l'insertion de l'histoire de Joseph crée une nette tension avec la tradition de l'Exode.<sup>1125</sup> Gn 45-46 contient alors un projet complémentaire au projet Exode ou au projet Canaan. C'est ce procédé que décrit M. Sternberg lorsqu'il parle de tensions entre une chronologie stratégique et une chronologie épisodique, créant du « désordre dans l'ordre »<sup>1126</sup>. Il y a dans ce procédé, une manière d'assumer une tension sans la réduire. La canonisation du roman de Joseph en alignant le personnage sur les grandes figures fondatrices en adoucit la pointe en faisant de l'Égypte un lieu, avec d'autres où il est possible de vivre sa judaïté. La construction du Pentateuque a laissé cohabiter des points de vue différents sur le judaïsme naissant et son avenir. La canonisation du récit de Joseph fait du Pentateuque, avec la Genèse, la charte d'un Judaïsme multipolaire et universel.<sup>1127</sup>

<sup>1122</sup> Le motif de la « grande nation » n'est pas employé en Exode, excepté en Ex 32,10, Israël devient un peuple « puissant et nombreux », menaçant l'Égypte, selon Ex 1,20. La qualification de « nation grande » ne se retrouve qu'en Dt 26,5.

<sup>1123</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 229-232.

<sup>1124</sup> Schmid, « Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Tora-schlusses in Dtn 34 », dans Römer / Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque*, p. 183-197 ; Ska, « L'appel d'Abraham », dans Vervenne/Lust, *Deuteronomy and deuteronomistic Literature*, p. 367-389. Cf. supra, et Weimar, « Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen! (Gen 46.3) », p. 164-205.

<sup>1125</sup> L'Égypte est le lieu de l'oppression d'où l'on sort pour accomplir la promesse, dans le cycle de Joseph, Jacob est l'héritier d'une promesse qui s'accomplit en Égypte.

<sup>1126</sup> Meir Sternberg, *La Grande Chronologie. Temps et espace dans récit biblique de l'histoire*, LivRoul 32, Bruxelles, Lessius, 2008.

<sup>1127</sup> La narration de Joseph exprime en d'autres termes les paroles d'Es 19,24-25.

### 5.3. *La bonté égyptienne du livre de l'Exode : Ex 1,15-21*

Ce passage unique du début du livre de l'Exode repose sur des personnages principaux, des sages-femmes qui font un acte de désobéissance civile à l'encontre de l'ordre de Pharaon de tuer les nouveaux-nés des Hébreux. Cette désobéissance est motivée par la « crainte d'Elohîm ». Le récit présente une image contrastée de l'Égypte avec des femmes favorables aux Hébreux contre Pharaon qui maintient Israël dans la servitude. Cette brève histoire a aussi un aspect étiologique en rendant compte de la multiplication d'Israël en Égypte.

#### 5.3.1. *Une lecture d'Ex 1,15-21*

##### *Ex 1,15-21*

15 Le roi d'Égypte dit aussi aux sages-femmes des Hébreux dont le nom de l'une était Shiphra et le nom de la seconde était Poua. 16 Il dit : « Quand vous accoucherez les femmes des Hébreux et que vous les verrez sur les sièges<sup>1128</sup>, si c'est un garçon, vous le ferez mourir ; si c'est une fille, elle, elle vivra<sup>1129</sup>. » 17 Les sages-femmes craignirent Dieu ; elles ne firent pas ce que leur avait dit le roi d'Égypte ; elles firent vivre les enfants. 18 Le roi d'Égypte<sup>1130</sup> appela les sages-femmes et leur dit : « Pourquoi avez-vous fait cette chose ? Pourquoi avez-vous fait vivre les enfants ? » 19 Les sages-femmes dirent au Pharaon : « C'est que les femmes des Hébreux ne sont pas comme les Égyptiennes ; car elles sont pleines de vie, avant l'arrivée de la sage-femme elles mettent au monde. 20 Dieu fit du bien aux sages-femmes ; le peuple se multiplia<sup>1131</sup> et devint très fort. 21 Parce que les sages-femmes avaient craint Dieu, il fit<sup>1132</sup> pour eux des maisons.

Aux vv.15-16, le récit s'ouvre par un dialogue entre le Pharaon et les sages-femmes nommées Shiphra, signifiant, « beauté », et Poua, « splendeur »<sup>1133</sup>. Cette nomination attire l'attention du lecteur en lui posant la question posée est celle de l'identité/appartenance des sages-femmes : sont-elles hébreux ou égyptiennes ? La formule utilisée מִלִּדְתָּ הָעִבְרִיָּה peut s'entendre « sages-

<sup>1128</sup> La LXX donne : « et lorsqu'elles seront pour enfanter ».

<sup>1129</sup> Le Pentateuque samaritain donne un jussif : qu'elle vive, וַחַיְתָּהּ.

<sup>1130</sup> Le Pentateuque samaritain donne à la place de « roi d'Égypte » par « Pharaon », פֶּרַעֲהוֹ.

<sup>1131</sup> Le Pentateuque samaritain, la version syriaque et le Targoum Jonathan donnent la forme plurielle : « ils se multiplièrent », וַיִּרְבּוּ.

<sup>1132</sup> Le TM a curieusement un pronom personnel 3<sup>ème</sup> masculin pluriel au lieu du 3<sup>ème</sup> féminin pluriel. La LXX et le Targoum Jonathan ont résolu la difficulté en donnant la leçon : « et elles se firent pour elles-mêmes des maisonnées », ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας.

<sup>1133</sup> Ces noms sont des hapax, ils sont attestés dans la littérature égyptienne et ougaritique, Dozeman, *Exodus*, p. 72.

femmes des Hébreux » ou « sages-femmes hébraïques »<sup>1134</sup>. Si leurs noms relèvent davantage d'une nomenclature hébraïque, leur nomination par Pharaon suggère que ces sages-femmes sont égyptiennes pour ne pas compromettre la volonté mortifère du roi.<sup>1135</sup> La comparaison avec les récits de Jos 2 et 2R 5, où des personnes étrangères manifestent une solidarité et une empathie à l'égard d'Israël ou d'Israélites, permet d'orienter la réponse à cette question. En Jos 2 et 2R 5, ces personnages étrangers sont nommés, il s'agit de Rahab et de Naaman. Les nommer est une façon de les reconnaître. Il convient de préférer l'identité égyptienne des sages-femmes, même si l'hésitation sur leur appartenance est une façon de brouiller les frontières ethniques.<sup>1136</sup>

Le v.17 décrit la résistance des sages-femmes. En insistant sur les raisons religieuses de la désobéissance des sages-femmes qui « craignent Dieu » וַתִּירָאֵן הַמִּלְדֵּת אֶת־הָאֱלֹהִים, la narration insiste sur le fait que la crainte d'Elohim peut être partagée autant par les Hébreux que par les Égyptiens.<sup>1137</sup> Faire des sages-femmes « égypto-hébraïques » des « craignant Elohim » rappelle Gn 20 et la crainte des Philistins lorsque Abimélek leur raconte le songe divin qu'il a eu.<sup>1138</sup> Une telle valorisation des sages-femmes indique leur participation au projet divin : « elles firent vivre les enfants », וַתַּחְיֶינָן אֶת־הַיִּלְדִּים.

Le dialogue des vv.18-19 commence par le constat d'échec de la volonté du roi d'Égypte d'éliminer les enfants mâles des Hébreux. Le Pharaon en attribue la responsabilité aux sages-femmes. Le décalage entre la vraie raison de la désobéissance au Pharaon et le motif secondaire de la vitalité des femmes des Hébreux est une belle illustration de la tricherie des sages-femmes qui trompent Pharaon. Derrière cette tricherie, la mise en évidence de la vigueur des femmes hébraïques comparées aux femmes égyptiennes est encore une forme de reconnaissance d'Israël de la part des sages-femmes : « car elles sont pleines de vie », כִּי־חַיֹּת הֵנָּה.<sup>1139</sup>

Les deux derniers versets 20 et 21 décrivent de manière lapidaire les conséquences positives de leur résistance : « Dieu fit du bien aux sages-

<sup>1134</sup> Brevard S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p. 16.

<sup>1135</sup> *Ibid.*, p. 16, B. Childs résume le débat et considère les sages-femmes comme hébraïques ; Dozeman, *Exodus*, p. 73-74 ; Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 72-73, défend l'identité égyptienne des sages-femmes ; Thomas Römer, « Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22) », *ETR* 69/2 (1994), p. 265-270.

<sup>1136</sup> Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 74-75 : « The Midwives blur the boundaries of separate ethnic identities. » ; Römer, « Les sages-femmes du Pharaon », p. 268.

<sup>1137</sup> Schmid, *Erzväter und Exodus*, p. 75, il résume les lectures féministes qui font des sages-femmes un modèle de résistance à l'oppression patriarcale ou tyrannique.

<sup>1138</sup> Cf. infra, l'étude de Gn 20. Cette crainte est celle des marins du livre de Jonas, Jon 1.

<sup>1139</sup> Les sages-femmes sont ici des exemples de sagesse puisqu'elles réalisent la sagesse selon Pr 14,27 « La crainte du Seigneur est une source de vie » (NBS).

femmes », נִיִּיטָב אֱלֹהִים לְמִלְדָּה. En même temps, l'intention de ce petit récit est de mettre en évidence leur participation à la vitalité et la croissance d'Israël en Égypte.<sup>1140</sup> La seconde conséquence contient une difficulté d'interprétation : « il fit pour eux (elles ?) des maisons », וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים, en raison de l'usage du pronom masculins pluriel : à qui renvoie-t-il ? Aux sages-femmes (pourquoi n'a-t-on pas un pronom personnel au féminin pluriel, לָהֶן ?) ou bien aux Israélites ? Les commentaires comprennent généralement la phrase comme une adresse aux sages-femmes : dans ce cas Dieu leur accorde une descendance.<sup>1141</sup> La péripécie doit être également comprise de la même manière, c'est en raison de la crainte d'Elohim des sages-femmes égyptiennes que les Hébreux ont pu bénéficier d'une descendance.<sup>1142</sup>

L'une des intentions de cette histoire est de faire valoir qu'avant même la sortie d'Égypte, les sages-femmes égypto-hébraïques avaient assuré la continuité d'Israël et contribué à sa pérennité.

### 5.3.2. Ex 1,15-21 et son cadre littéraire et historique

Le récit d'Ex 1,15-21 est un récit à part. En effet, l'ordre de Pharaon en Ex 1,22 de jeter les enfants au fleuve faisait suite initialement à Ex 1,12 et n'a pas de liens directs avec l'ordre donné aux sages-femmes de faire mourir les nouveaux-nés des Hébreux.<sup>1143</sup> Le verset d'Ex 1,22 sert à introduire l'histoire de Moïse sauvé du Nil par la fille de Pharaon, Ex 2,1-10. Sur le plan du vocabulaire, ce récit se différencie d'Ex 1,13-14 attribué à P<sup>1144</sup> par l'usage du titre « roi d'Égypte » ou du qualificatif « hébreu »<sup>1145</sup>. De même, l'expression d'Ex 1,20 « Elohim fit du bien » est également celle que l'on trouve à propos de Hobab en Nb 10,29.32. Th. Dozeman classe ce passage

<sup>1140</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 77, résume différentes interprétations.

<sup>1141</sup> Le terme « maison » dans le sens de « descendance », Dt 25,9 ; 2S 7,11 ; 1R 2,24. Il y a ici un parallélisme de construction que les traducteurs de la LXX n'ont pas conservé.

<sup>1142</sup> Houtmann, *Exodus I*, p. 260 ; Dozeman, *Exodus*, p. 74 : les sages-femmes seraient les matriarches de tribus de prêtres, de lévites et de rois : Siphrah est identifiée à la mère de Moïse, et Poua à Miriam dans le Talmud.

<sup>1143</sup> Les deux prises de paroles du Pharaon aux vv.15 et 16 sont une *Wiederaufnahme* qui a introduit les deux noms des sages-femmes, laissant planer un doute sur leurs identités, van Seters, *The Life of Moses*, p. 24-29, pour un bref état de la recherche.

<sup>1144</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 121-122.

<sup>1145</sup> Le titre « roi d'Égypte » est d'abord utilisé dans le cycle de Joseph, Gn 40,1.5 ; 41,46. Le premier usage de l'expression en Exode se trouve dans ce passage en Ex 1,15. Il en est de même pour l'usage du terme « hébreu », Gn 14,13 et puis dans le cycle de Joseph, 39,14.17... Le premier emploi en Exode se trouve en Ex 1,15. Dozeman, *Exodus*, p. 76-77, fait le point sur l'usage du terme « hébreu » : l'identification avec les Israélites est rare. L'identification avec Hapirou est selon lui peu probable. Le terme signifierait l'aliénation et l'oppression que subissent les Israélites de la part des Égyptiens.

parmi le matériau littéraire d'une histoire non-P.<sup>1146</sup> Cependant, pour cet auteur il s'agirait d'une histoire que connaît P. Or, les liens relevés avec l'histoire de Joseph, le vocabulaire, l'ambiguïté de l'identité des sages-femmes, sont des indices qui plaident en faveur d'un ajout post-P. L'analyse précédente a montré la résistance interne de ces sages-femmes au Pharaon, participant ainsi à la prolifération d'Israël. Cela plaide pour un ajout tardif qui insiste sur le fait que la crainte d'Elôhim est aussi partagée en Égypte. En raison de la bienveillance véhiculée à l'encontre des sages-femmes égyptiennes et des liens avec Gn 20, cet ajout provient de milieux producteurs liés à la diaspora égyptienne.<sup>1147</sup>

### *Bilan*

En dehors de la trame narrative de la sortie d'Égypte, les narrations étudiées, ayant pour cadre l'Égypte dans le Pentateuque, indiquent combien ces textes partagent une image positive de l'Égypte dans sa relation aux Israélites par sa participation au salut même des Israélites. Les récits de l'« épouse-sœur », du cycle de Joseph et du récit des sages-femmes partagent une théologie dans laquelle le Dieu d'Israël intervient auprès du Pharaon pour permettre le déploiement d'une histoire nouvelle pour Israël. Contrairement à la tradition de l'Exode et de l'Égypte, terre d'esclavages, ces récits présentent l'Égypte comme une terre de salut et même comme une terre promise, un autre « Canaan » dans lequel Israël est invité à s'installer pour y vivre et se développer de manière pacifique. Un tel contraste est particulièrement développé dans le cycle de Joseph en Gn 45 où les termes typiques de l'intervention salutaire de Dieu de la littérature prophétique sont utilisés pour dire le sauvetage de la famille de Jacob menacé par la famine.<sup>1148</sup>

Il y a un même niveau littéraire qui présuppose l'écrit sacerdotal et les grandes traditions des patriarches et de l'Exode. Gn 12,10–13,1 et le cycle de Joseph encadrent la Genèse et toute la tradition patriarcale ; de même, Ex 1,15–21 se place au commencement de l'histoire de la sortie d'Égypte et contribue déjà à une issue positive pour Israël. L'importance de ces récits dans la Genèse et l'Exode, leur unité thématique, leurs placements à des endroits stratégiques du Pentateuque, ces éléments permettent de penser que ces narrations ont été produites par un même milieu, celui de la diaspora d'Égypte. Ces textes y défendent l'honorabilité et l'authenticité de la foi de la communauté de Yhwh dans ce pays, l'accueil de l'Égypte et la parti-

<sup>1146</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 60-61.

<sup>1147</sup> Pour une interprétation comparable, Römer, « Les sages-femmes du Pharaon », p. 269.

<sup>1148</sup> Nocquet, « L'Égypte une terre de salut », p. 461-480.



cipation de cette terre et de ses habitants à l'histoire du salut d'Israël en ses commencements.<sup>1149</sup>

---

<sup>1149</sup> Cf. *supra*, la présentation du yahwisme égyptien.

## 6. La Philistie, terre de migration pour les patriarches

### *Introduction*

Le chapitre s'arrête sur un nouveau territoire limitrophe de la Judée-Samarie : la Philistie. Des récits comparables conduisent le lecteur à Guérar chez Abimélek : Gn 20,1-18 ; 21,22-34 et 26,1-33. L'arrière-plan historique de ces histoires est difficile à reconstituer. Bien des historiens ont souligné l'aspect anachronique de ce lien en raison de l'arrivée des Philistins en Canaan au 12<sup>ème</sup> siècle.<sup>1150</sup> Cela signale simplement le caractère construit de cette littérature dont l'intérêt n'est pas l'exactitude historique. Le roi Abimélek ressort davantage d'un personnage fictif qui permet au narrateur biblique de raconter une histoire dans laquelle il vient parler à ses contemporains en évoquant la situation de ceux qui vivent en dehors de la Judée.<sup>1151</sup> Dans la trame narrative du cycle d'Abraham, ces narrations ne sont pas essentielles à l'intrigue de Gn 12–25 dans la mesure où les rencontres d'Abraham et d'Isaac avec Abimélek ne sont pas indispensables à la suite de l'histoire patriarcale. L'enjeu de ces narrations ne semble apparemment pas en lien avec un point focal de l'histoire qui est la naissance d'Isaac. Mais l'étude de ces traditions montre pourtant que le lien avec Isaac est plus important qu'il n'y paraît à première lecture.

### *6.1. Abraham chez Abimélek, roi de Guérar : Gn 20,1-18 et 21,22-34*

Le lecteur retrouve Abraham chez le roi Abimélek dans une situation comparable à celle qu'il a connue auprès du Pharaon en Gn 12,10–13,1. Les analogies entre les deux péripécies sont nombreuses, Gn 20 est cependant un récit plus développé qui offre bien des détails concernant le roi de Gué-

---

<sup>1150</sup> Finkelstein / Sibermann, *La Bible dévoilée*, p. 51-53 ; Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 94.

<sup>1151</sup> Liverani, *La Bible*, p. 353. 360, estime qu'il s'agit d'un personnage fictif dans la mesure où les auteurs bibliques n'avaient guère d'indications de la situation du Bronze-récent. Ces textes pourraient refléter les traditions de clans semi-nomades ayant bénéficié de la protection des cités-États philistines pour faire pâturer leurs troupeaux dans la Shephélah. Mais, la reconstitution d'un tel contexte reste bien aléatoire dans la mesure où les récits que nous étudions appartiennent à l'époque perse, et reflètent la *pax persica* dont bénéficient les provinces et les communautés en diaspora. Derrière Abimélek qui possède une armée, y aurait-il la figure du gouverneur ou du satrape perse ?

rar, bien plus actif et présent dans ce récit que ne le fut le Pharaon de Gn 12. Gn 20 s'articule autour du dialogue entre Abimélek et Abraham qui met en scène la crainte des Philistins :

Gn 20,1-2	- Abraham séjourne en immigré chez Abi-mélek à Guérar
20,3-7	- Dieu intervient en songe auprès d'Abimélek et fait peser une menace sur le roi et les siens à cause de Sara
20,8-13	- Les Philistins craignent Yhwh. Dialogue entre Abraham et Abimélek sur les raisons du mensonge d'Abraham et sur la menace qu'il fait peser sur lui et son peuple
20,14-16	- Abimélek rend Sara à Abraham, il lui offre son pays pour s'installer, et il dédommage Sara
20,17-18	- Abraham intercède pour les Philistins et Dieu guérit les femmes philistines de leurs stérilités

#### 6.1.1. Une lecture de Gn 20,1-18

##### Gn 20,1-2

1 Abraham se mit en route de là pour le Néguev ; il s'établit entre Qadesh et Shour, puis il séjourna en immigré à Guérar. 2 Abraham disait de Sara, sa femme : c'est ma sœur. Abimélek, roi de Guérar envoya, et il prit Sara.

Le déplacement d'Abraham y est comparable à celui de Gn 12,9 ; un même verbe y est employé : « se mettre en route, voyager », נָסַע. De même, le lien avec la migration d'Abraham en Égypte est souligné par la direction prise, le Néguev, et puis par sa situation sociale d'immigré : « il séjourna en immigré à Guérar », וַיֵּשֶׁב בְּגֵרָר. Au v.2, Abraham présente Sara comme sa sœur, אֵשֶׁתִּי אֲחֵתִי הִיא, cela indique sans ambiguïté que cette présentation légitime la possibilité pour Sara de devenir la femme d'un autre. Lorsque le roi de Guérar prend Sara pour femme, l'acte de mariage est la conséquence directe de la présentation de Sara comme sœur d'Abraham. Derrière cette notation pointe une ironie de situation. Abraham n'est pas exempt de tout reproche moral, puisque la décision unilatérale qu'il prend de présenter Sara comme sa sœur déroge à la loi lévitique des chapitres 18 et 20 sur le respect de la sœur, fille de son père ou de sa mère.<sup>1152</sup> Gn 20,12-13 montre l'ambiguïté de la situation d'Abraham au regard de cette loi :

<sup>1152</sup> La situation de Gn 12,10–13,1 est différente dans la mesure où il y a un mensonge délibéré de la part d'Abram devant la supposée menace des Égyptiens. Le récit ne mentionne pas le fait qu'Abram la présente comme sa sœur.

Lv 20,17 Si un homme prend sa sœur, fille de son père ou fille de sa mère, s'il voit sa nudité et qu'elle voie la sienne, c'est une ignominie ; ils seront retranchés sous les yeux de leur peuple : il a exposé la nudité de sa sœur, il sera chargé de sa faute. (NBS)

La suite du récit confirme cette posture des personnages. La dérogation à la loi devient explicite dans la suite du récit, puisque Sara et Abraham sont présentés comme ayant un même père. Cette introduction narrative pointe vers l'innocence du roi philistin dans cette affaire, ce que dévoilent les versets suivants.

### Gn 20,3-7

3 Alors Dieu vint à Abimélek dans un rêve dans la nuit, et lui dit : Voici que toi tu es mort à cause<sup>1153</sup> de la femme que tu as prise, car elle est mariée à un mari. 4 Abimélek qui n'avait pas approché d'elle, dit : Maître<sup>1154</sup>, tueras-tu une nation aussi juste<sup>1155</sup>? 5 Ne m'a-t-il pas dit lui-même : « elle est ma sœur ! », et elle-même m'a dit<sup>1156</sup> : « Il est mon frère ! » C'est avec une intégrité de mon cœur et l'innocence de mes mains que j'ai fait cela. 6 Et le Dieu lui répondit dans le rêve : Moi aussi, je sais que c'est avec une intégrité de ton cœur que tu as fait cela ; moi aussi, je t'ai épargné de pécher contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de la toucher. 7 Maintenant, fais revenir la femme de l'homme ; parce que c'est un prophète, lui, il intercedera à ton sujet, et ce sera la vie<sup>1157</sup>. Mais si tu ne la fais pas revenir, sache que vraiment tu mourras, toi et tout ce qui est à toi.

Le mode d'intervention de Dieu auprès d'Abimélek est le rêve, חלום. C'est la première fois que Dieu se laisse ainsi connaître à un non-israélite avec un mode d'intervention particulièrement développé au sein du cycle de Joseph.<sup>1158</sup> L'avertissement de Yhwh condamnant à mort le roi à cause de Sara « déjà mariée », בעלת בעל, se conforme à la loi de Dt 22,22 où la même expression se trouve :

<sup>1153</sup> La traduction présuppose le Pentateuque samaritain : על אדנות.

<sup>1154</sup> Quelques manuscrits contiennent יהוה. Ce qui témoigne de la proximité d'Abimélek avec le dieu d'Israël en utilisant le nom divin Yhwh.

<sup>1155</sup> Le Pentateuque samaritain donne une leçon comparable : « il dit : Maître, une nation si juste tueras-tu ?, ויאמר אדני הגוי גם צדיק תהרג. La LXX insiste sur l'innocence des Philistins : il dit : Seigneur, extermineras-tu une nation ignorante et juste ? », καὶ εἶπεν Κύριε, ἔθνος ἀγνοοῦν καὶ δίκαιον ἀπολεῖς.

<sup>1156</sup> Traduction qui suit la LXX : « et elle-même m'a dit », καὶ αὐτὴ μοι εἶπεν. La formule manque dans deux manuscrits du Pentateuque samaritain.

<sup>1157</sup> Les traductions suivent la LXX : « il priera à ton sujet et tu vivras », καὶ προσεύξεται περὶ σοῦ καὶ ζήσῃ. L'hébreu donne un qal à la 3<sup>ème</sup> personne du masculin.

<sup>1158</sup> Utilisée à 16 reprises (9x en Genèse), ce mode d'intervention divine se trouve encore en Gn 31,24 auprès de Laban. En Gn 40–41, il faut attendre l'interprétation de Joseph pour que le lecteur sache qu'il s'agit d'un mode de communication divine.

Dt 22,22 Si on trouve un homme couché avec une femme mariée, ils mourront tous les deux, l'homme qui a couché avec la femme, et la femme elle-même. Tu élimineras ainsi d'Israël ce qui est mauvais. (NBS)

L'acte d'Abimélek le met en danger ainsi que Sara. La violation de la loi deutéronomique par Abimélek porte sur l'acte d'adultère et non sur le mariage avec une étrangère, le récit ne remet pas en question le fait que le roi philistin puisse épouser une israélite non-mariée. Le récit précise justement « qu'Abimélek ne l'a pas touchée » : **וְאַבִּימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֶלֶיהָ**, pour avertir le lecteur que l'adultère n'a pas été commis. Les personnages du récit se situent sur un même plan face à la divinité. Cela se confirme par la réponse d'Abimélek qui s'exprime en fidèle d'Elohim par l'usage du titre « Adonai », **אֲדֹנָי** : le même épithète est utilisé par Abraham en Gn 15,8 et 18,3 pour Yhwh.<sup>1159</sup> Abimélek va plaider sa bonne foi en interrogeant, à la manière d'Abraham en Gn 18, l'action punitive de Yhwh auprès d'une « nation aussi juste », **הֲגֵנִי גַם צַדִּיק**.<sup>1160</sup> Cette qualification surprenante de la nation d'Abimélek est une marque xénophile à l'égard d'un peuple qui fut l'ennemi héréditaire d'Israël et de Juda aux débuts de la monarchie dans la littérature deutéronomiste.<sup>1161</sup> Cette formulation témoigne de la proximité d'Abimélek avec Elohim. En proclamant son innocence, il renvoie la responsabilité de la situation au couple patriarcal. Les expressions utilisées sont très positives. L'« intégrité du cœur », **בְּתָם-לִבְבִי**, qualifie l'obéissance souhaitée par Yhwh, elle sert à légitimer la dynastie davidique en 1R 9,4.<sup>1162</sup> Cette qualification fait d'Abimélek un « David philistin », chargé de veiller à l'intégrité du couple patriarcal de la même manière que David veille sur Israël, Ps 78,72 et 101,2. Quant à la formule « l'innocence de mes mains », **בְּנִקְיִן כַּפִּי**, elle se trouve au Ps 26,6 (Psaume de David) et dans le Ps 73,13 (Psaume d'Asaph) pour désigner le craignant Dieu.

Après que Dieu a reconnu l'innocence d'Abimélek, le récit insiste sur le lien particulier qui unit Abimélek et Dieu puisque la divinité l'a « empêché de pécher contre lui », **וְגַם-אֲנֹכִי אֶתְּקֶה מִחַטֹּאתַי**. Abimélek est bien un adorateur d'Elohim, et Elohim a même le souci de la proximité d'Abimélek et de son peuple par l'intermédiaire d'Abraham. C'est la raison pour laquelle Abraham apparaît dans une position unique : « c'est un prophète, lui, il intercédera à ton sujet, et ce sera la vie », **כִּי-נָבִיא הוּא וַיִּתְּפֶלֶל בְּעֶדְךָ וַחַיָּה**. Le

<sup>1159</sup> Cf. la note d'apparat critique.

<sup>1160</sup> Il faut sans doute considérer la version de la LXX comme plus originelle et plus logique. Il convient de maintenir le terme « nation » en raison de la suite où le lecteur apprend que l'acte d'Abimélek concerne plus que la vie propre du roi, mais aussi toute la vie du peuple.

<sup>1161</sup> Les traditions de Samuel ont conservé les traces d'une opposition sans merci entre Philistins et Israélites, 1S 31.

<sup>1162</sup> Rappelons que sur la même racine est construit l'adjectif « intègre » qui qualifie Noé, Gn 6,9, Abraham, Gn 17,1, et tout animal apte et sans défaut pour le culte sacrificiel, Ex 12,5 ; Lv 1,3.

rôle de médiateur et d'intercesseur d'Abraham est singulier, elle peut faire écho à la vocation d'Abraham dont la bénédiction rejaillit sur toutes les familles de la terre en Gn 12,1-4, mais elle renvoie également à la position de Moïse en Nb 12.<sup>1163</sup> Cette fonction est destinée à des non-israélites qui bénéficient de la clémence de leur Dieu grâce à Abraham. Cette histoire serait donc un premier développement midrashique qui illustre Gn 12,4 où le patriarche occupe une position de jugement.<sup>1164</sup> Cette position d'Abraham permet d'éclairer de manière nouvelle le dialogue entre l'ancêtre d'Israël et Abimélek.

### *Gn 20,8-13*

8 Abimélek se leva de bon matin ; il appela tous les gens de sa cour et leur raconta tout ces événements à leurs oreilles ; et les hommes craignirent énormément. 9 Abimélek appela Abraham et lui dit : Que nous as-tu fait<sup>1165</sup> ? Quel péché ai-je commis à cause de toi ? Tu as fait venir sur moi et sur mon royaume un grand péché. Des actes que l'on ne fait pas tu as fait avec moi. 10 Puis Abimélek dit à Abraham : Que voyais-tu lorsque tu as fait cet acte-ci ? 11 Abraham répondit :<sup>1166</sup> Je me suis dit : certainement il n'y a pas de crainte de Dieu en ce lieu et ils me tueront à cause de ma femme. 12 Et aussi, c'est vraiment ma sœur, fille de mon père ; seulement, elle n'est pas fille de ma mère, et elle est devenue ma femme. 13 Lorsque Dieu m'a fait voyager<sup>1167</sup> de la maison de mon père<sup>1168</sup>, je lui ai dit : Voici ta bonté que tu réaliseras pour moi, dans tous les lieux où nous irons, dis pour moi : il est mon frère.

L'épisode central du récit confirme la fidélité d'Abimélek à Elohim. En effet, Abimélek prend très au sérieux les paroles divines en les partageant avec les gens de sa cour. Le sérieux de l'affaire est signifié narrativement par l'usage de l'expression « à leurs oreilles », באזניהם, qui indique une

<sup>1163</sup> La position unique d'Abraham en écho à la position de Moïse, Nb 11,2, indique le travail réalisé sur la figure du patriarche pour lui donner une importance égale à celle de Moïse.

<sup>1164</sup> La position d'Abraham est ici en opposition à la loi. Cela induit que la loi ne peut pas toujours être respectée dans sa littéralité, puisque Dieu lui-même autorise une sorte de dérogation à l'interdit de marier sa sœur ou d'exposer sa nudité. Cela peut-être une indication que certaines lois étaient peu connues ou peu respectées dans les milieux de la diaspora.

<sup>1165</sup> La version syriaque donne la leçon : « qu'est ce que je t'ai fait ? », עשיתי לך.

<sup>1166</sup> Le Pentateuque samaritain ajoute une explication supplémentaire non-nécessaire : « parce que j'ai eu peur », כִּי־יִרְאַתִּי.

<sup>1167</sup> Le Pentateuque samaritain propose une leçon au singulier : « m'a fait errer », הִתְעָה.

<sup>1168</sup> De même, il propose d'ajouter : « du pays de mes ascendances », וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי, en référence à Gn 12,1. La LXX donne cette version au singulier : « et il advint lorsque Dieu m'a fait sortir de la maison de mon père », ἐγένετο δὲ ἡνίκα ἐξήγαγέν με ὁ θεὸς ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς μου.

écoute attentive dans bien des situations.<sup>1169</sup> La réaction immédiate est celle de la « crainte » révérencieuse à l'écoute du récit d'Abimélek : « les hommes craignirent énormément », *וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד*.<sup>1170</sup> Cette crainte au regard de la menace divine est clairement la marque de leur vénération d'Elohim. Elle prépare le lecteur à considérer combien infondé est le préjugé d'Abraham sur l'absence de crainte de Dieu en pays philistin au v.11 : « certainement il n'y a pas de crainte de Dieu en ce lieu ». Une des intentions du récit est d'éclairer le lecteur en montrant combien la terre des Philistins est une terre où l'on craint Elohim. Ceci est corroboré par les reproches d'Abimélek à Abraham qui rappellent ceux du Pharaon en Gn 12,18. L'insistance d'Abimélek sur le péché commis place toute son action sur le plan religieux de la fidélité à Yhwh. Deux expressions fortes sont utilisées pour qualifier l'acte d'Abraham :

- Le « grand péché », *חַטָּאת גְּדוֹלָה*, que l'on retrouve en Ex 32,21.30 place Abraham dans une situation comparable à celle d'Aaron qui « fit venir un grand péché sur Israël ». <sup>1171</sup> Seulement, à la différence d'Ex 32, le peuple philistin de Gn 20 n'est pas fautif d'infidélité envers Elohim. <sup>1172</sup> L'expression dit la gravité de la situation dans laquelle se trouvent Abimélek et son royaume ; ils sont menacés d'extermination en raison de l'acte commis par Abraham envers Sara. En même temps, si Abraham apparaît dans une position ambiguë, il demeure celui par lequel se détermine la relation positive ou négative à Dieu, conformément à Gn 12,4.
- L'autre expression qu'Abimélek utilise pour décrire la gravité de la situation est : « des actes que l'on ne fait pas », *מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא-יַעֲשֶׂוּ*. Une situation qui trouverait un parallèle paradoxal avec Gn 34,7 où, en Israël un étranger ne peut coucher avec une fille israélite : car c'est « une chose qui ne se fait pas » selon les fils de Jacob. <sup>1173</sup> Avec humour, les propos d'Abimélek soulignent que le pays philistin, comme Israël, est un lieu où la loi est à respecter. Abimélek rappelle à Abraham les règles de conduite devant Elohim, règles qu'il enfreint sur deux plans en faisant passer Sara pour sa sœur, et en permettant qu'elle soit la femme d'un autre.

Les explications finales d'Abraham aux vv.12-13 ne lèvent pas la difficulté de sa position. Le récit donne un indice intéressant quant à la relation des personnages à la divinité : Abraham est en lien avec *Elohim* comme Abimélek. Les deux personnages partagent la même divinité qui intervient dans chacune de leurs histoires. Il y a une universalité religieuse qui dépasse les

<sup>1169</sup> En maintes occasions, l'expression sert à décrire le don de la loi en Dt 5,1 : « parle à leurs oreilles », et Dt 31,28.

<sup>1170</sup> L'expression « les hommes craignirent » se rencontre en Jon 1,10.16.

<sup>1171</sup> Dany Nocquet, « Pourquoi Aaron n'a-t-il pas été châtié après la fabrication du veau d'or ? », *ETR* 81/2 (2006), p. 229-254.

<sup>1172</sup> Le terme qualifie encore l'action de Jéroboam en 2R 17,21.

<sup>1173</sup> Cf. supra, l'étude de Gn 34.

singularités territoriales et ethniques.<sup>1174</sup> L'usage du verbe « errer ou voyager », הָעָה, pour caractériser ses voyages fait de Gn 20 la continuité de Gn 12,10–13,1.<sup>1175</sup> La référence à Gn 12,1 est également forte avec l'expression « maison de mon père, מִבֵּית־אָבִי, ce que le Pentateuque samaritain a fortement souligné.<sup>1176</sup> Cela indique que le pays philistin est aussi le lieu de la réalisation de la promesse, un lieu d'avenir pour Abraham comme le laisse entendre la fin du récit. Gn 20 est un développement de Gn 12,1-4 ; si Abraham est une figure d'autorité ambiguë, il n'en demeure pas moins essentiel pour le pays philistin.

#### Gn 20,14-16

14 Abimélek prit<sup>1177</sup> du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes, et il les donna à Abraham ; il lui fit revenir Sara, sa femme. 15 Abimélek dit : Mon pays est devant toi : dans le meilleur à tes yeux, installe-toi. 16 À Sara, il dit : Je donne à ton frère mille pièces d'argent ; cela te sera une couverture sur les yeux pour tous ceux qui sont avec toi ; en tout tu sera réhabilitée<sup>1178</sup>.

Après avoir rendu à Abraham sa femme qui est donc restée entièrement sa femme, Abimélek ne l'ayant pas touchée. la double attitude d'Abimélek rappelle le geste de Pharaon en Gn 12,16. Par le don de bétail et de serviteurs, Abraham devient riche en terre étrangère.<sup>1179</sup> Le geste d'Abimélek est encore comparable à la générosité du Pharaon du cycle de Joseph, lorsque celui-ci ouvre son pays à la famille de Jacob et lui offre ce qu'il y a de « meilleur » en Gn 45,18-24. Ainsi, Abraham devient un hôte de marque au pays de Guérar : « Voici mon pays est devant toi, dans le meilleur à tes yeux, installe-toi », הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שָׁב, La Philistie est une terre promise pour Abraham et ses descendants.

Abimélek insiste sur le lien de parenté entre Abraham et Sara, puisqu'il s'adresse à Sara en désignant Abraham comme son « frère ». En gratifiant

<sup>1174</sup> La divinité qui intervient auprès d'Abraham est Yhwh ou El Shadday selon Gn 12,6 et Gn 17,1. En faisant intervenir ici Elohim, le récit souligne la continuité des noms divins. Une telle intention indique que les auteurs Gn 20 connaissent l'histoire sacerdotale et les distinctions relatives aux manifestations divines entre Elohim, El Shadday et Yhwh d'Ex 6,2-7.

<sup>1175</sup> Le verbe peut avoir une connotation d'éloignement de Dieu tel en Es 63,17.

<sup>1176</sup> Cf. supra, l'apparat critique du v.12.

<sup>1177</sup> Le Pentateuque samaritain et la LXX ajoute ici : « mille pièces d'argent », אֶלֶף כֶּסֶף, χίλια δίδραχμα.

<sup>1178</sup> La fin du v.16 est différente dans la LXX : « et toutes celles qui sont avec toi, et en tout dis la vérité », καὶ πάσαις ταῖς μετὰ σοῦ καὶ πάντα ἀλήθευσον, cf. *La Bible d'Alexandrie. LXX I. La Genèse*, Introduction et notes par Marguerite Harl, p. 187. Quelle vérité doit-elle dire : qu'elle n'est pas la soeur d'Abraham, qu'elle n'a pas couché avec Abimélek ?

<sup>1179</sup> Ce don peut évoquer la bonté égyptienne au sortir de l'Égypte, Ex 12,35-36.



Abraham d'une somme d'argent colossale<sup>1180</sup>, le roi étranger rétablit Sara comme matriarche en empêchant toute forme de réprobation : « en tout tu sera réhabilitée », *אֵת כָּל הַנִּכְחָת*. Abimélek, roi étranger, devient le garant de la probité et de l'intégrité du couple fondateur d'Israël. Dès l'origine, Israël fut au bénéfice de la magnanimité de ses voisins, Gn 26 développera ce motif.

#### *Gn 20,17-18*

17 Abraham pria le Dieu ; et Dieu guérit Abimélek, sa femme et ses servantes, et ils enfantèrent<sup>1181</sup>. 18 Car Yhwh avait vraiment fermé toutes les matrices pour la maison d'Abimélek à cause de Sara, femme d'Abraham.

Le dénouement est à la hauteur de la réputation d'Abraham. La prière est adressée au Dieu, *אל-הים*. L'appellation affirme clairement l'unicité de Dieu auquel Abraham et Abimélek sont attachés et devant lequel Abimélek est un fidèle comme un autre, Abraham ayant une position de médiateur. La prière entraîne la guérison d'Abimélek, de sa femme et ses servantes : *וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת-אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת-אִשְׁתּוֹ וְאֶת-הַעֲבָדָתוֹ*. Le peuple d'Abimélek est au bénéfice de la bénédiction divine par l'intermédiaire d'Abraham conformément à Gn 12,3. L'action de Yhwh auprès des femmes philistines, lui « qui avait fermé tous les ventres », *בִּי-עָצָר עָצָר יְהוָה בְּעַד כָּל-רָחֵם*, est comparable à celle que déplore Saraï pour son propre compte en Gn 16,2. L'élargissement de l'action divine aux femmes philistines donne à leur descendance une légitimité nouvelle en raison du rapport renouvelé entre Abraham et Abimélek. L'identification entre Yhwh et Elohim à la fin du passage signifie une universalisation de l'action de Yhwh destinée aux territoires autour d'Israël où vivent des yahwistes d'origines diverses. Gn 20 est une illustration narrative de Gn 12,1-3.

Le récit du séjour d'Abraham dans le pays des Philistins s'achève pour reprendre en Gn 21,22-34 qui décrit le développement des relations de fidélité entre Abraham et Abimélek. Le lecteur s'interroge sur le sens de cette apparente rupture qui laisse place aux récits de la naissance d'Isaac et à celui de la séparation des deux frères par la volonté de Sara, Gn 21,1-21. L'encadrement « philistin » de ces épisodes fait d'Isaac un enfant du pays philistin, un des lieux les plus attachés à son nom est Beer-Sheva. Cette topographie méridionale entre le pays philistin et Beer-Sheva caractérise l'enracinement d'Isaac.<sup>1182</sup>

L'épisode de la séparation d'avec Ismaël laisse le temps de faire grandir Isaac au pays des philistins où Abram demeure, et de le retrouver comme

<sup>1180</sup> L'expression se trouve en 2S 18,12 pour souligner l'impossibilité d'acheter le meurtre d'un fils du roi David ; et dans un autre contexte, Ct 8,11.

<sup>1181</sup> Le verbe est au masculin.

<sup>1182</sup> Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p. 14-16 : la tradition d'Isaac serait liée au sanctuaire de Beer-Sheva.

« unique » avec Abraham au moment de partir de Beer-Sheva vers le mont Moriya. Cette transition narrative achève le cycle d'Ismaël pour se consacrer aux seuls personnages d'Abraham et d'Isaac de Gn 22 à Gn 24.

### 6.1.2. Une lecture de Gn 21,22-34

Gn 21,22 En ce temps-là, Abimélek, avec Pikol, chef de son armée<sup>1183</sup>, dit à Abraham : Dieu est avec toi dans tout ce que tu fais. 23 Maintenant, jure-moi par Dieu, ici : tu ne me mentiras pas, ni ma descendance, ni ma postérité ; comme j'ai agi envers toi avec bonté, tu agiras de même avec moi et avec le pays où tu as séjourné en immigré. 24 Abraham dit : Je le jure. 25 Cependant, Abraham désapprouva Abimélek au sujet d'un puits que les serviteurs d'Abimélek avaient saisi. 26 Abimélek dit : Je ne sais pas qui a fait cela ; mais toi, tu ne m'as pas informé, et moi-même je ne l'ai entendu qu'en ce jour. 27 Alors Abraham prit du petit bétail et du gros bétail qu'il donna à Abimélek ; puis ils conclurent eux deux une alliance. 28 Abraham mit à part sept agnelles du troupeau, elles seules 29 Abimélek dit à Abraham : Que sont ici ces sept agnelles<sup>1184</sup> que tu as mises à part, elles seules<sup>1185</sup> ? 30 Il répondit : Tu prendras ces sept agnelles de ma main ; par cela tu seras pour moi témoin<sup>1186</sup> que j'ai creusé ce puits-ci. 31 C'est pourquoi il appela ce lieu Beer-Sheva, car, là, eux deux firent serment. 32 Ils conclurent donc une alliance à Beer Sheva. Après quoi Abimélek se leva, et Pikol, le chef de son armée, retournèrent au pays des Philistins. 33 Abraham<sup>1187</sup> planta un tamaris à Beer-Sheva, et il invoqua le nom du Yhwh, *El-'olam*<sup>1188</sup>. 34 Abraham séjourna en immigré au pays des Philistins de nombreux jours.

En raison de la continuité de la topographie et des personnages, Gn 21,22-34 se présente comme la fin du récit de Gn 20,1-18, il en poursuit le motif de la relation d'Abraham au roi philistin. Ce motif revient en Gn 26,23-33 qui en redéploie de manière forte la thématique avec le fils d'Abraham, Isaac.

Les vv.22-24 soulignent la démarche d'Abimélek et de son chef d'armée auprès d'Abraham pour reconnaître qu'il est au bénéfice de l'action d'Elohîm « dans tout ce qu'il fait », אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר-אַתָּה עֹשֶׂה. Cela conduit Abimélek à entreprendre une démarche dans laquelle il demande à

<sup>1183</sup> La LXX harmonise avec Gn 26,26 en ajoutant : « et Ahouzah son compagon », καὶ Ὁχοζαθ ὁ συμπαγωγὸς αὐτοῦ.

<sup>1184</sup> En suivant le Pentateuque samaritain, הַכְּבָשׂוֹת.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, לְבִדְהָן, selon le verset 28.

<sup>1186</sup> La LXX donne : « afin qu'elles soient pour moi témoin », ἵνα ὧσίν μοι εἰς μαρτύριον. C'est ainsi que le formulent les traductions : « elles me serviront de témoignage », alors que le verbe du TM est au singulier et à la deuxième personne pour désigner Abimélek.

<sup>1187</sup> En suivant la proposition de nombreuses versions qui introduisent ici le nom d'Abraham.

<sup>1188</sup> Le Pentateuque samaritain donne אֱלֹהֵי הָעֹלָם, Dieu de la pérennité.

Abraham d'établir par serment une relation de confiance en lui demandant de ne pas mentir, אִם-תִּשְׁקַר.<sup>1189</sup> Abimélek n'est donc pas dupe de la tromperie au sujet de Sara. Mais le serment de confiance concerne plus qu'Abimélek, mais bien tout l'avenir du roi, de son peuple, et la prospérité du pays exprimée à l'aide d'une expression unique : « ni ma descendance, ni ma postérité ».<sup>1190</sup> L'intérêt du verset 24 est de présenter le roi philistin comme exemple de bonté, בְּחֶסֶד אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי, qui doit servir de modèle à Abraham même. Une bonté qu'Abraham doit retourner afin qu'elle bénéficie « au pays où il séjourne », וְעַם-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-גִּדְּתָהּ בָּהּ. Gn 21 est de nouveau une illustration narrativisée de la bénédiction par Abraham selon Gn 12,3, et Abraham acquiesce à la demande d'Abimélek : « moi, je jure ». Le fondateur d'Israël est donc lié par serment au roi philistin et à son pays. Pour les deux communautés philistine et abrahamique, l'avenir s'envisage côte à côte selon ce qui suit.

Les vv.25-30 présentent également un modèle de relations pacifiées entre Abraham et Abimélek. Le désaccord dont fait part Abraham à Abimélek aboutit principalement à montrer l'innocence du roi philistin, de son peuple, et sa bonne volonté, alors qu'Abraham aurait dû informer le roi : « mais toi, tu ne m'as pas informé, et moi-même je ne l'ai entendu qu'en ce jour », גַּם-אַתָּה לֹא-הִגַּדְתָּ לִּי וְגַם אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְלַתִּי הַיּוֹם. La suite insiste sur la générosité d'Abraham qui offre petit et gros bétail, et sur la réciprocité du contrat qui lie désormais les deux hommes et les engage l'un vis-à-vis de l'autre, « eux deux une alliance », וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית. La formulation rare, « eux d'eux », dit un engagement indéfectible entre les deux partenaires<sup>1191</sup>, car implicitement ce lien engage également la divinité ; la formule est largement utilisée dans le cadre de l'alliance deutéronomique<sup>1192</sup>. De manière fine, Gn 21,22-34 souligne que l'alliance d'Elohîm concerne les nations étrangères. La mise à part des « sept agnelles », est difficile à interpréter, puisqu'il s'agit de sa seule mention. Elle sert souvent de notice étiologique pour une autre explication du nom de Beer-Sheva « puits des sept », en raison de la proximité en hébreu entre « serment » et le chiffre sept.<sup>1193</sup> Quoiqu'il en soit, au v.30, ce geste singulier fait d'Abimélek un « témoin » pour Abraham, תִּהְיֶה-לִּי לְעֵדָה, ce qui marque sa fiabilité et sa probité.<sup>1194</sup>

<sup>1189</sup> Le verbe est utilisé dans le « décalogue sacerdotal » en Lv 19,11. Le terme est utilisé comme préalable au salut en Es 63,8. Voir aussi Ps 44,18 et 89,34.

<sup>1190</sup> Il s'agit d'un hapax qui joue sur les assonances du yod, וְלִנְיָ וְלִנְבִדִּי.

<sup>1191</sup> On retrouve une fois encore cette expression au moment où David et Jonathan font alliance l'un avec l'autre devant Yhwh, 1S 23,18.

<sup>1192</sup> Dt 5,3-3.

<sup>1193</sup> *La Bible d'Alexandrie. LXX I. La Genèse*, Introduction et notes par Marguerite Harl, p. 191.

<sup>1194</sup> L'usage du terme עֵדָה « témoin » est rare, Gn 31,52 et Jos 24,27. Celui de עוֹד est plus utilisé.

La fin de l'épisode aux vv.31-34 est sans ambiguïté : le nom de Beer Sheva garde le souvenir, en tant que puits du serment, de l'alliance entre Abraham et le roi philistin. La mention d'Abimélek avec Pikol, chef de son armée, signifie donc que l'un des contenus de l'alliance est la protection d'Abraham par le roi philistin<sup>1195</sup>, les deux personnages sont dans un engagement mutuel fort. Le v.33 exprime la qualité nouvelle de la ville de Beer-Sheva en tant que sanctuaire yahwiste. Tout d'abord, la plantation d'un arbre, un tamaris, *וַיִּטַע אֲשֶׁל בְּבֶאֱר שָׁבַע*, en fait un sanctuaire comparable à Sichem avec son chêne de Moré, Gn 12,6.<sup>1196</sup> Et puis l'invocation du nom de Yhwh, *וַיִּקְרָא שְׁם יְהוָה*, forme une inclusion nette avec Gn 12,6-9.<sup>1197</sup> Abraham construit une topographie yahwiste qui se situe bien au-delà de la Judée. Le nom unique de Yhwh, *El 'ôlam* *אֵל עוֹלָם*<sup>1198</sup>, dit la pérennité de la divinité en ce lieu, qui garantit l'alliance entre Abraham et le roi philistin<sup>1199</sup>.

Le dernier verset conclut en faisant du pays philistin un lieu de vie possible et l'endroit d'une habitation pérenne pour le patriarche. Cette contrée qui deviendra le pays ennemi par excellence dans la suite de la tradition biblique en Juges et Samuel, est ici une terre promise :

« Abraham séjourna en immigré au pays des Philistins de nombreux jours. »

*וַיָּגֵר אַבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים*

### 6.1.3. Gn 20,1-18 et de Gn 21,22-34 et leur cadre littéraire et historique

Ces épisodes appartiennent à un ensemble Gn 20–22 qui fut traditionnellement attribué à E, un ensemble indépendant de Gn 12–19\*.<sup>1200</sup> C. Wester-

<sup>1195</sup> Une telle perspective prendra forme en Gn 26.

<sup>1196</sup> La nom de l'arbre, un tamaris, est mentionné deux fois en 1S 22,6 et 31,13 en lien avec Saül. Serait-ce une façon ironique de rappeler le lien avec les traditions du nord ? Cet arbre planté fait-il référence au chêne de Sichem ? Est-il le signe d'un yahwisme exclusif ?

<sup>1197</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 225, considère le fil de ces invocations de Yhwh (Gn 4,26 ; 12,8 ; 13,4 ; 21,33 ; 26,25) comme un même fil narratif appartenant à une proto-Genèse.

<sup>1198</sup> Il pourrait s'agir d'un ancien nom en lien avec une inscription protocananéenne du 15<sup>ème</sup> siècle, mais aussi avec l'incantation du 7<sup>ème</sup> siècle d'Arslan Tash, Hamilton, *The Book of Genesis*, p. 94. De même Westermann, *Genesis 12–36*, p. 350.

<sup>1199</sup> *La Bible d'Alexandrie. LXX I. La Genèse*, Introduction et notes par Marguerite Harl, p. 191. La Genèse construit des identités divines multiples avec *El Roi*, *El*, *Elôhey Israël*, *El 'ôlam*, identités que le nom de Yhwh réunit ; sur les noms divins, Römer, *L'invention de Dieu*, p. 104-113.

<sup>1200</sup> Pour un résumé de la répartition en source « J » et source « E », Carr, *Reading the Fractures*, p. 196-202, et récemment, Koog P. Hong, « Abraham, Genesis 20–22, and the Northern Elohist », *Bib* 94/3 (2013), p. 321-339, il questionne le modèle documentaire

mann avait cependant mis en question l'appartenance « élohiste » de Gn 20 pour y lire plutôt un développement tardif.<sup>1201</sup> D. M. Carr montre avec justesse, et avec d'autres, que l'indépendance de ces histoires l'une par rapport à l'autre pose question. Ainsi Gn 20 où Abraham fait de Sara sa soeur ne peut se comprendre que si le lecteur connaît Gn 12,10–13,1. La mention du voyage hors de la « maison de mon père » où Abram demande à Saraï de dire « qu'il est son frère », présuppose Gn 12,13.<sup>1202</sup> Gn 12,10–13,1 provient d'un même programme narratif (same storyline) que Gn 20,1-18 et Gn 21,22-34. Ces récits appartiennent à une même composition non-P, qui fait suite à Gn 12,10–13,1.<sup>1203</sup> Cependant, la question que pose l'étude de D. Carr est celle de l'appartenance de ces passages à une « proto-Genèse »<sup>1204</sup>, qu'il situe comme pré-P et contre lesquels réagiraient les textes sacerdotaux<sup>1205</sup>. K. Hong interroge le fait qu'il ait pu y avoir une combinaison des histoires patriarcales et exodique avant l'écrit sacerdotal.<sup>1206</sup> Il estime que Gn 20–22 a une provenance sudiste et que la combinaison des traditions d'Abraham et de Jacob serait une révision judéenne d'une tradition israélite. Une telle interprétation passe à côté du fait que le contexte pré-supposé par les récits de Gn 20 et 21 relève plutôt de la situation de l'époque perse en raison d'une représentation pacifiée des relations avec les peuples voisins. Une telle représentation sied moins à la période préexilique marquée par les prétentions territoriales et nationalistes d'un royaume de Juda triomphant, ou par les visées impériales de l'Assyrie, de l'Égypte ou de la Babylonie. L'universalité de ces passages se manifeste par un effort littéraire intense pour décrire positivement les peuples voisins de la Judée.<sup>1207</sup> En retenant avec D. Carr l'hypothèse d'un même niveau rédaction-

---

de Baden en interrogeant l'origine nordiste de E ainsi que l'idée d'une mémoire commune en provenance d'Israël et de Juda.

<sup>1201</sup> Déjà Westermann, *Genesis 12–36*, p. 347, estime que Gn 20 et 21,22-34, sont des suppléments qui furent rattachés tardivement à l'histoire yahwiste.

<sup>1202</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 197 ; déjà John van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1975, p. 171-172, avait remarqué la continuité nécessaire des récits.

<sup>1203</sup> *Ibid.*, p. 196-197.201-202 et 233-234.

<sup>1204</sup> Dans le même sens, Finkelstein/Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p.12-13, ils situent l'origine du noyau de l'histoire à la période préexilique.

<sup>1205</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 114-118 et 319-324, insiste sur le fait que P révisé par exemple la notion de bénédiction. Une telle lecture ne s'impose plus dès lors que l'on considère les textes non-P comme post-P.

<sup>1206</sup> Hong, « Abraham, Genesis 20–22 », p. 334-335, parle d'un hiatus littéraire qui met en cause deux documents séparés relatant la mémoire d'Israël.

<sup>1207</sup> Ces visions nationalistes et impériales demeurent tout au long de l'époque exilique à en croire les oracles contre les nations qui exultent face à la chute des royaumes et cités voisins, Ez 25,12-14 ; 28,2-8, Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, p. 251-272 (255-258). De ce point de vue, la fin de l'Exil avec la nouvelle politique impériale perse constitue une rupture symbolique forte dont les récits patriarcaux sont en partie le reflet.

nel, c'est au moins à l'époque perse et dans le cadre de communautés en diaspora, largement confrontées à d'autres cultures, qu'il convient de situer le milieu de production de ces récits. Ces récits seront intégrés à l'histoire sacerdotale qui les précède.

## 6.2. Isaac chez Abimélek : Gn 26

Gn 26 forme avec Gn 20 et Gn 12,10-20 une sorte de trilogie des patriarches en terre étrangère avec le motif de la sœur-épouse. Sur un plan synchronique, le lecteur est interrogé par le développement de cette tradition littéraire qui passe du père au fils, d'Abraham à Isaac. L'étude ci-dessous de Gn 26, en essayant d'éclairer l'intention d'un tel récit, propose de lire Gn 26 telle une variation quasi midrahique qui développe et précise Gn 20. En effet le motif de la tricherie patriarcale y semble second et y est apparemment moins important. Mais il est l'occasion d'une autre focalisation qui concerne les relations mêmes entre Philistins et Israélites, entre Isaac et le roi Abimélek. Gn 26 s'articule autour de la sécurisation du couple patriarcal en pays philistin :

Gn 26,1-6	- La famine et l'apparition de Yhwh pour légitimer un voyage en Philistie (tel le temps d'Abram)
26,7-10	- La découverte du mensonge d'Isaac par Abimélek. La menace sur le peuple philistin est écartée
26,11-13	- La protection d'Abimélek du couple patriarcal, et l'enrichissement d'Isaac au pays des Philistins
26,14-22	- La jalousie des Philistins contre Isaac. Le renvoi d'Isaac par Abimélek et la querelle des puits
26,23-33	- L'apparition et l'alliance de Beershéba

### 6.2.1. Une lecture de Gn 26

#### Gn 26,1-6

1 Et il y eut une famine dans le pays, comme la famine du commencement aux jours d'Abraham; Et Isaac alla vers Abimélek, roi des Philistins, vers Guérar. 2 Et Yhwh lui apparut et lui dit: "Ne descends pas en Égypte, mais demeure dans le pays que je te dirai. 3 Migre dans ce pays-ci, je serai avec toi et je te bénirai; de même qu'à toi et à ta descendance je donnerai tous ces (pays) terres-ci; j'accomplirai (ferai se lever) le serment que j'ai juré à Abraham ton père. 4 Et je ferai croître ta descendance telles les étoiles des cieux, je donnerai à ta descendance tous ces (terres) pays-ci et par ta descendance toutes les nations de la terre se béniront; 5 en raison de ce qu'Ab-

raham, ton père<sup>1208</sup>, a écouté ma voix et qu'il a gardé mes observances, mes commandements, mes coutumes et mes lois. 6 Isaac habita à Guérrar.

Avec le motif de la famine, en référence à la famine originelle du temps d'Abram, Gn 26 encadre avec Gn 12,10 l'ensemble du cycle d'Abraham: il en poursuit ainsi la narration et en dit la continuité en mettant en scène le fils d'Abraham, Isaac. Selon Gn 25,11, Isaac habite à Lahaï Roï au pays d'Ismaël, dans le sud du Néguev, et le voici contraint à immigrer vers une autre place. L'insistance sur les contraintes de déplacement des figures patriarcales portent en elles-mêmes une intention concernant les territoires limitrophes comme lieux de migration possibles. Le terme d'étranger/migrant, גר, qualifie le statut des patriarches dans les propos divins. C'est ainsi qu'Isaac rejoint malgré lui le pays philistin: « vers Abimélek, roi des Philistins, vers Guérrar<sup>1209</sup> », אל-אבימלך מלך-פלשתיים גרר, destination confirmée par une révélation même de Yhwh qui lui ordonne de « migrer dans ce pays-ci », גר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת. De la même manière que le déplacement de Jacob vers l'Égypte est accompagné par Dieu lors d'une théophanie, de même Isaac est le sujet d'une apparition et d'un discours divin qui lui ordonne de « ne pas descendre en Égypte », אל-תֵּרַד מִצְרַיִם. L'ordre est interprété telle une critique à l'encontre de l'exil en Égypte et de la diaspora qui y séjourne en raison du lien avec la formule de Jr 43,2 « Vous ne descendrez pas en Égypte pour y séjourner ». <sup>1210</sup> En Gn 26,4 le verbe descendre, utilisé avec la préposition « vers », אל, exprime une interdiction ponctuelle, il ne s'agit pas d'un interdit ou d'une loi apodictique. De plus le contexte de l'histoire patriarcale, si différent de celui de Jr 43–44, ne favorise pas une telle interprétation. L'interdit ne joue plus aucun rôle par la suite: il sert donc à orienter vers la Philistie comme autre terre de migration comparable à l'Égypte en cas de famine. Le pays philistin est désigné comme « le pays que je te dirai », בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֶמַּר אֵלַי, formule comparable à celle qui légitime Canaan en Gn 12,1. Avec le verbe « demeurer », שָׁכַן, l'ordre donné par Yhwh ouvre à une installation durable en Philistie. <sup>1211</sup> L'ordre est suivi par l'assurance d'une présence divine auprès d'Isaac, « avec toi », et par la bénédiction: le lieu de la migration est un lieu de prospérité et de salut face à la menace de la famine. Il y a donc une continuité avec la promesse à Abraham de Gn 12,1-3, et cette migration vers le

<sup>1208</sup> En suivant ici le Pentateuque samaritain et la LXX : אֲבִי.

<sup>1209</sup> L'identification du lieu reste délicate : selon 2Ch 14,12-13, la ville se situerait au sud-est de Gaza. Elle y est située dans une région d'abondance.

<sup>1210</sup> Wolfgang Oswald, « Die Erzelnern als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20,21,22-34 und Gen 26 », *BN* 106 (2001), p. 79-89. S'agit-il d'une critique de la diaspora juive d'Égypte en lien avec les annonces et avertissements de Jérémie, Jr 44 ? Jr 43,2 contient une formule comparable.

<sup>1211</sup> Dans ce sens, le verbe « demeurer » se trouve en Gn 3,24 ; 50,18. C'est aussi le verbe pour signifier la présence de Dieu dans la Tente de la Rencontre, Ex 24,16 ; 40,35.

pays philistin en représente un accomplissement. La formule répétée des versets 3 et 5, « ces pays-ci » כָּל-הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה, a une fonction inclusive désignant de manière large une contrée qui s'étend au-delà des frontières connues d'Israël et de Juda.<sup>1212</sup> La répétition de la promesse abrahamique de bénédiction mondiale se poursuit par delà Abraham au profit de la descendance d'Isaac; un meme fil universaliste unit ce texte à Gn 12, indiquant l'héritage de la vocation universelle d'Israël d'une génération à l'autre. Poursuivant les promesses de Gn 22 et Gn 15 avec l'image des « étoiles du ciel », כְּצִיכְבֵּי הַשָּׁמַיִם,<sup>1213</sup> Gn 26 fait des territoires nouveaux les lieux de la promesse divine.

La raison de cette promesse se trouve dans la fidélité d'Abraham à la volonté divine marquée par l'usage de toute la terminologie de l'Ancien Testament: « mes observances, mes commandements, mes coutumes et mes lois », וַיִּשְׁמֶר מִצְוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרוֹתַי. Cette affirmation est surprenante dans le fil de l'histoire canonique que nous lisons. En effet, la loi divine n'a pas encore été révélée, sa communication concerne la période qui suit avec Moïse et la révélation du Sinaï. La fidélité d'Abraham est une anticipation de la révélation mosaïque. Par leur fidélité yahwiste le patriarche et son fils Isaac sont déjà des personnages exemplaires en tant qu'observants de la loi. Ils deviennent les fondateurs légitime d'une vie communautaire yahwiste en terre étrangère. Plus qu'un séjour passager, la formule, « Isaac habita à Guérar », וַיָּשָׁב יִצְחָק בְּגֵרָר, fait du pays philistin un authentique lieu d'habitation yahwiste.

#### Gn 26,7-10

7 Les hommes du lieu demandèrent au sujet sa femme, il dit : ma soeur, c'est elle<sup>1214</sup>, parce qu'il craignait de dire ma femme de peur que les hommes du lieu me tuent à cause de Rebecca, car elle était belle d'apparence. 8 Et il arriva, après des jours qui se prolongeaient pour lui là, qu'Abimélek, roi des Philistins, observa derrière la fenêtre<sup>1215</sup>, et il vit : voici qu'Isaac était en train de badiner<sup>1216</sup> avec Rebecca sa femme. 9 Abimélek convoqua Isaac et lui dit: vraiment, voici ta femme, elle! Comment as-tu dit c'est ma soeur, elle! Et Isaac lui dit : j'ai dit cela de peur que je meure à cause d'elle! 10 Abimélek dit : qu'as-tu fait contre nous? Comme si c'était peu de chose qu'un parmi le peuple couche avec ta femme, et tu fais venir sur nous une offense<sup>1217</sup>!

<sup>1212</sup> 1Ch 11,23 ; 2Ch 11,23 ; 34,33, ce qui signale l'aspect tardif de Gn 26.

<sup>1213</sup> Coats, *Genesis*, p. 189-191.

<sup>1214</sup> Avec le Pentateuque samaritain et la LXX, il s'agit du pronom personnel féminin אִתִּי.

<sup>1215</sup> Le terme « observer », שָׁקַף, indique souvent une appréciation exacte de la situation : Jg 5,28 ; 2R 9,32.

<sup>1216</sup> La racine « amuser, badiner », צַחַק, au piel contient l'idée d'une connivence familiale, Gn 21,9, il laisse apparaître une proximité à connotation sexuelle, Gn 39,14.

<sup>1217</sup> La LXX donne une leçon différente : « que nous as-tu fais ? Ce n'est pas une petite affaire que quelqu'un de mon peuple dorme avec ta femme, et que tu nous conduises à une



Le récit met en scène Isaac dans une situation comparable à celle d'Abram en Gn 12,10-20; la peur de mourir à cause de la beauté de Rebecca est encore le moteur narratif de cette nouvelle histoire. Par contre, à la différence de Gn 20, le roi philistin découvre par lui-même le mensonge. Il n'y a pas ici d'intervention divine directe auprès du roi philistin. Abimélek place Isaac devant les conséquences de son acte qui met le peuple philistin en état de péché et dans une situation de rupture avec Dieu en raison de l'offense subie : « et tu fais venir sur nous une offense », וְהִבֵּאתָ עָלֵינוּ אִשָּׁם.

Dans cette situation, le roi Abimélek épargne au couple Isaac – Rebecca l'adultère, et sauve ainsi la promesse dont le couple est porteur. Il délivre par la même occasion son peuple d'un péché involontaire. En effet, le terme *Mva* désigne une offrande de réparation que l'on offre à la divinité en cas de faute involontaire, Lv 5 et 7. La connaissance fine des lois du Lévitique par le roi philistin signale au lecteur la fidélité du roi et de son peuple au Dieu d'Isaac. Comme en Gn 20, le roi Abimélek est déjà un coreligionnaire yahwiste, et apparaît dans une posture favorable.

#### Gn 26,11-13

11 Abimélek ordonna à tout son peuple<sup>1218</sup>: l'homme qui touchera à cet homme et sa femme sera absolument mis à mort! 12 Et Isaac ensemença dans ce pays-ci et il récolta dans cette année-ci cent fois, Yhwh le bénissait. 13 Et l'homme devint prospère, il allait continuellement en devenant prospère jusqu'à ce qu'il devint très prospère.<sup>1219</sup>

Les vv.11-13, au centre du récit, mettent en lumière la réussite d'Isaac en pays philistin. Le roi philistin devient le protecteur d'Isaac et de Rebecca en garantissant l'intégrité du couple fondateur en interdisant de s'en prendre au couple patriarcal : « l'homme qui touchera à cet homme et sa femme sera certainement mis à mort! », הַנֶּגֶעַ בְּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ מוֹת יוֹמָת.<sup>1220</sup> La continuité d'Israël est assurée par le roi philistin, ouvrant une nouvelle page des relations entre ces deux territoires. De nouveau, le pays philistin est un

---

faute par ignorance ! Τί τοῦτο ἐποίησας ἡμῖν; μικροῦ ἐκοιμήθη τις τοῦ γένους μου μετὰ τῆς γυναικὸς σου, καὶ ἐπήγαγες ἐφ' ἡμᾶς ἄγνοιαν. *La Bible d'Alexandrie. LXX 1 : La Genèse*, p. 210-211 : « Que nous as-tu fait là ? Il s'en est fallu de peu qu'un homme de ma race couche avec ta femme et que tu amènes sur nous une faute par ignorance. ». Le terme grec *agnoia* « ignorance » d'où « faute par ignorance » est opposé à *hamartia* qui est la méprise et la faute.

<sup>1218</sup> En suivant le Pentateuque samaritain et la LXX : « son peuple » עַמּוֹ.

<sup>1219</sup> Le verset joue sur la racine « être grand », répétée trois fois dans le verset, ce que la LXX rend ainsi : « et l'homme fut élevé, et était devenu important en vieillissant jusqu'à qu'il devienne vraiment très grand », καὶ ὑψώθη ὁ ἄνθρωπος καὶ προβαίνων μείζων ἐγίνετο, ἕως οὗ μέγας ἐγένετο σφόδρα.

<sup>1220</sup> Il est tentant de lire dans l'avertissement du roi Abimélek, avec l'usage du verbe « mourir » avec un infinitif absolu, une reprise de l'avertissement divin à Adam et Eve devant l'arbre de connaissance du bien et du mal : « de mort tu mourras! ».

territoire béni où se réalise la bénédiction et la promesse de l'accompagnement divin. Par l'usage insistant du verbe « grandir, prospérer » גדל, le récit indique la croissance et la durée de la prospérité d'Isaac. Le pays philistin est un lieu d'accomplissement au moment des origines d'Israël, puisque Isaac y « devint très prospère » et riche.

*Gn 26,14-22*

14 Et voici qu'il avait pour lui un troupeau de petit bétail et un troupeau de gros bétail et une servitude nombreuse; les Philistins le jalousèrent. 15 Tous les points d'eau que les serviteurs de son père avaient creusés aux jours d'Abraham son père, les Philistins les bouchèrent et les remplirent de poussière. 16 Abimélek dit à Isaac: Pars d'avec nous, car tu es devenu trop puissant parmi nous. 17 Et Isaac partit de là et il campa dans l'oued de Guérar et habita là. 18 Isaac recommença et il creusa des points d'eau qu'avaient creusé les serviteurs<sup>1221</sup> d'Abraham son père et que les Philistins avaient bouchés après la mort d'Abraham; et il les appela des noms comme les noms que leur avait donné son père. 19 Et les serviteurs d'Isaac creusèrent dans l'oued et ils trouvèrent là un puits d'eaux vives. 20 Mais les bergers de Guérar se disputèrent avec les bergers d'Isaac, ils disaient: à nous sont les eaux; il donna le nom du puits Esek parce qu'ils s'étaient querellés avec lui. 21 Ils creusèrent un autre puits et ils se disputèrent également à son sujet et il lui donna le nom de Sitnah. 22 Il se déplaça de là et il creusa un autre puits, ils ne se disputèrent pas à son sujet. Il lui donna le nom de Rehoboth, il disait: car maintenant Yhwh nous rend larges, et nous porterons du fruit dans le pays.

La réussite d'Isaac est telle qu'elle suscite de la jalousie de la part des Philistins et des actes d'hostilité envers sa prospérité. Une hostilité qui provoque l'intervention d'Abimélek : il reconnaît la puissance d'Isaac, une puissance qui ne permet plus une cohabitation. La puissance d'Isaac est comparable à celle d'Israël en Égypte au moment où le peuple devint puissant et se multiplie, Ex 1,7.20; Pharaon y voit une menace dans son propre pays. Ce lien permet au lecteur d'anticiper la situation d'Israël en Égypte et la sortie d'Égypte. Cependant, à l'inverse de l'Exode avec l'expulsion des Hébreux, la narration met en place une autre stratégie de sortie de crise, en faisant d'Abimélek un « pharaon » qui se sépare d'Isaac à l'amiable. L'injonction d'Abimélek n'est pas à lire comme un rejet d'Isaac, mais au contraire cet ordre est une reconnaissance de la faveur divine dont bénéficie Isaac.<sup>1222</sup> Ce

<sup>1221</sup> Le Pentateuque samaritain, la Vulgate et la LXX donnent « les serviteurs », עבדיו. La LXX : « qu'avaient creusé les serviteurs d'Abraham son père », ἃ ὧν ἔσαν οἰπαῖδες Ἀβραὰμ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

<sup>1222</sup> Le comportement d'Abimélek est comparable, mais de manière inversée, à celui de Balaq, roi de Moab, en Nb 22–24.

dernier obtempère sans provoquer de crise entre les deux peuples, la séparation est acceptée de part et d'autre.

La suite illustre la bénédiction qui accompagne Isaac, la continuité d'Abraham par Isaac est fortement soulignée dans ce passage par la continuité des puits creusés du temps d'Abraham et remis en service au temps d'Isaac. Il y a une façon d'insister sur la légitimité pour les Israélites à habiter en pays philistin. De plus, les initiatives d'Isaac sont chaque fois couronnées de succès jusqu'à ce qu'elles soient revendiquées par les bergers philistins, cela indique qu'Isaac, s'il a quitté Guérar, demeure encore en pays philistin. Au v.19, la réussite d'Isaac atteint un sommet avec la découverte d'un « puits d'eau vive », בְּאֵר מַיִם חַיִּים. Cette découverte dit combien Isaac est béni, et combien la présence d'Isaac est bénéfique pour le pays philistin. Elle signale encore que ce territoire est un lieu où les rites de purification peuvent être accomplis dans les cas où l'eau vive est requise, selon la législation du Lévitique.<sup>1223</sup> Le lecteur peut se demander si cette eau vive n'a pas une résonance restauratrice au regard de certains textes prophétiques.<sup>1224</sup> Les altercations au sujet des puits manifestent le caractère pacifique d'Isaac qui laisse les bergers philistins bénéficier de ses trouvailles. Il se déplace pour ne pas entrer dans un conflit violent et ne pas faire usage de sa puissance pour s'imposer auprès de ses hôtes. Cette attitude s'avère efficace, puisque finalement le dernier creusement d'un puits n'est l'objet d'aucun litige: « Ils ne se disputèrent pas à son sujet », לֹא רִבּוּ עָלָיָהּ. Les nominations des lieux témoignent de l'avancée au cours de la narration de la construction d'un vivre ensemble. Les premiers puits sont nommés du nom de Eseq, d'une racine qco signifiant « opprimer, ou faire le mal », du nom de Sitnah, tiré d'une racine שָׂטַן « être en opposition, chérir l'animosité ». Au contraire, le nom du dernier puits est Rahaboth, nom issu d'une racine רָחַב qui signifie « être au large ou élargir ». Le zèle pacifique d'Isaac s'avère efficace et devient une source de bienfaits pour le pays tout entier :

« ...car maintenant Yhwh nous rend larges et nous porterons du fruit dans le pays. »

בִּיַּעֲקֹב הִרְחִיב יְהוָה לָנוּ וּפָרִינוּ בָאָרֶץ

<sup>1223</sup> « Les eaux vives » sont le nom donné aux eaux courantes. Elles sont d'un usage cultuel important en Lv 14,5.50 ; 15,13 et Nb 19,17 où elles servent au sein d'un rituel de purification dans les différents cas de lèpre. En Nb 19,17, l'« eau vive » sert à la préparation de l'eau lustrale en vue de la purification en cas de contamination involontaire.

<sup>1224</sup> Le terme « eau vive » a un autre usage dans les prophètes. En Jr 2,13 et 17,13, l'expression « fontaine d'eau vive » est une métaphore du Dieu d'Israël utilisée pour illustrer l'infidélité d'Israël qui ne s'abreuve plus avec Yhwh, mais se creuse des « citernes qui ne retiennent pas l'eau » se condamnant lui-même. Za 14,8 utilise l'« eau vive » pour faire de Jérusalem le centre d'une restauration paradisiaque à venir, comparable à celle d'Ez 47. Ct 4,15 compare la fiancée à un puits d'eau vive.

L'expression « Yhwh élargit » se trouve encore en Dt 12,20 et 19,8 dans le cadre de l'accomplissement de la loi deutéronomique sur la centralité du sanctuaire et des villes de refuge. Gn 26 montre que « l'élargissement » concerne une territorialité qui dépasse la vision deutéronomique du pays, puisqu'il englobe le pays philistin.<sup>1225</sup> La formule suivante « nous porterons du fruit » signale l'action bénéfique du patriarche pour le pays qu'il habite. Gn 26 illustre un mode de comportement de l'immigré en terre étrangère, ce récit se donne tel un « manuel d'éthique » pour le comportement des yahwistes qui vivent dans les territoires voisins de la Judée et de la Samarie. La manière de raconter cet épisode prend soin de ne pas impliquer Abimélek, le roi philistin, dans les différentes querelles; l'intervention d'Abimélek peut être considérée comme le résultat du comportement d'Isaac.

#### *Gn 26,23-33*

23 Il monta de là pour Beer-Sheva. 24 Yhwh lui apparut dans cette nuit-ci et il lui dit : Moi je suis le dieu d'Abraham ton père, ne crains pas car moi je suis avec toi, je rendrai nombreuse ta descendance en raison d'Abraham mon serviteur. 25 Il construisit là un autel et il appela au nom de Yhwh. Il planta là sa tente. Les serviteurs d'Isaac creusèrent là un puits. 26 Abimélek vint vers lui de Guérar, et Ahouza son compaçon et Pikol, le chef de son armée. 27 Isaac leur dit : Pourquoi êtes vous venus vers moi, vous, vous me haïssez, vous m'avez renvoyé d'avec vous ! 28 Il dirent : Nous voyons vraiment que Yhwh est avec toi et nous nous disons : Qu'un pacte soit entre nous, entre nous et toi, et que nous concluons une alliance avec toi ! 29 Tu ne nous feras pas de mal<sup>1226</sup>, de même que nous ne t'avons pas touché, de même que nous avons fait avec toi seulement du bien et que nous t'avons envoyé en paix ; (avec) toi maintenant<sup>1227</sup> béni sois Yhwh ! 30 Il leur fit un banquet, ils mangèrent et burent. 31 Ils se levèrent le matin et ils jurèrent chacun à son frère<sup>1228</sup> ; Isaac les renvoya et ils partirent de chez lui en paix. 32 Et il advint en ce jour que les serviteurs d'Isaac arrivèrent et ils l'informèrent au sujet du puits qu'ils avaient creusé, et ils lui dirent : nous

<sup>1225</sup> Gn 26 partage la vision universaliste de certains prophètes. Le verbe « élargir » prend un sens universaliste en Es 54,2 ; 60,5. Il a encore un sens voisin à celui de délivrer, Ps 4,2.

<sup>1226</sup> L'ambiguïté de la conjonction a été levée par la LXX en en faisant une négation : « tu ne feras pas avec nous de mal ».

<sup>1227</sup> Le Pentateuque samaritain et la LXX : « et maintenant toi tu es béni de Yhwh », καὶ νῦν σὺ εὐλογητὸς ὑπὸ κυρίου. Mais il s'agit d'une explication devant une difficulté du texte originel qui met une salutation typiquement israélite dans la bouche du roi philistin.

<sup>1228</sup> Le Pentateuque samaritain et la LXX donnent : « à son compaçon ». La LXX est plus réservée sur la relation entre Abimélek et Isaac : « ils jurèrent chacun à son voisin, et Isaac les renvoya, ils partirent de chez lui avec salut », καὶ ἀναστάντες τὸ πρῶτον ὡμοσαν ἄνθρωπος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτοὺς Ἰσαακ, καὶ ἀπώχοντο ἀπ' αὐτοῦ μετὰ σωτηρίας. *La Bible d'Alexandrie. LXX I : La Genèse*, p. 214 : « et ils jurèrent, l'un à l'autre ; et Isaac les fit partir et ils s'en allèrent de chez lui en toute tranquillité. »

avons<sup>1229</sup> trouvé de l'eau ! 33 Il l'appela Serment ; c'est pourquoi le nom de la ville est Beer-Sheva jusqu'à ce jour.

Le déplacement vers Beer-Sheva annonce une autre phase de la relation entre Abimélek et Isaac, et cet épisode illustre d'une autre façon la vocation universelle d'Isaac.<sup>1230</sup> Après l'épisode de la dispute des puits, Isaac se déplace à nouveau vers Beer-Sheva, lieu d'une nouvelle apparition de Yhwh. La scène de Gn 26,24-25 est une reprise de Gn 12,7-8 ; ces deux passages forment une inclusion par la réitération de l'apparition, la réitération de la promesse, et la construction d'un autel.

Gn 12,7-8 :	Gn 26,24-25 :
7 וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזֶרְעֶךָ אֲתָן אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיְבָן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנֶּרְאָה אֵלָיו:	24 וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ אֶל-תִּירָא כִּי-אֲתָדָךְ אֲנֹכִי וּבְרַכְתִּיךָ וְהִרְבֵּיתִי אֶת-זֶרְעֶךָ כַּעֲבוּר אַבְרָהָם עַבְדִּי:
8 וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הָהָרָה מִקְדָּם לְבֵית-אֵל וַיֵּט אֹהֶלָה בֵּית-אֵל מִיָּם וְהָעִי מִקְדָּם וַיְבָן-שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה:	25 וַיְבָן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה וַיֵּט-שָׁם אֹהֶלוֹ וַיְבָרוּ-שָׁם עַבְדֵי-יִצְחָק בָּאָרֶץ:

La mise en place d'un culte yahwiste par Isaac à Beer-Sheva correspond à celle de Sichem. Une même intention anime cet arc narratif du cycle d'Abraham : celle de fonder l'ancienneté et l'appartenance yahwiste d'un territoire allant de Sichem à Beer-Sheva.

Aux vv.26-29, la venue du roi entouré d'un proche et du chef de son armée donne à la rencontre une certaine solennité et un caractère officiel. Elle témoigne de l'importance d'Isaac et de sa reconnaissance internationale. La franchise des propos d'Isaac se plaignant de la « haine » de ses hôtes et de son renvoi de chez eux, indique que les personnages se placent sur un même plan. L'accusation d'Isaac quant à la haine des Philistins contraste pourtant avec l'admiration philistine : « nous voyons vraiment que Yhwh est avec toi », רָאוּ רָאִינוּ כִּי-יְהוָה יְהוָה עִמָּךְ.<sup>1231</sup> Ce contraste manifeste la capacité de retournement des hôtes qui ont accueilli auparavant Isaac et les siens. La reconnaissance conduit même Abimélek à demander à faire alliance :

<sup>1229</sup> La LXX : « nous n'avons pas trouvé d'eau ! », Οὐχ εὑρομεν ὕδωρ. Cette phrase négative est étrange : s'agit il d'une confusion entre « pour lui » לו et « ne pas » לא ? *La Bible d'Alexandrie. LXX I : La Genèse*, p. 215, ne donne pas d'explications supplémentaires.

<sup>1230</sup> Ne 11,25-30 signale l'installation d'exilés babyloniens dans la région de Beer-Sheva.

<sup>1231</sup> Y aurait-il une façon de dénoncer par la dérision la haine historique des Israélites à l'encontre des Philistins, que rapportent les traditions de Samuel ?

« Qu'un pacte soit entre nous, entre nous et toi, et que nous concluions une alliance avec toi ! »

תְּהִי נָא אֱלֹהֵי בֵּינוֹתֵינוּ בֵּינוֹנוּ וּבֵינֶךָ וְנִכְרְתָהּ בְּרִית עִמָּךְ

La particularité de la demande d'Abimélek réside dans le double usage des termes « alliance » et « pacte »<sup>1232</sup>, que l'on retrouve en Dt 29 rappelant les liens contractuels entre Yhwh et Israël. Ainsi, derrière la demande d'Abimélek, se cache le souhait d'être au bénéfice non seulement d'un accord de paix avec Isaac, mais aussi au bénéfice de l'action de Yhwh. La fin du discours d'Abimélek va dans ce sens en attestant de son acceptation de la puissance d'Isaac et sa capacité de nuisance à leur faire mal. Le discours d'Abimélek décrit encore l'action paisible et non agressive des Philistins auprès d'Isaac :

« ...nous avons fait avec toi seulement du bien et que nous t'avons envoyé en paix. »

וּבְאִשֶּׁר עָשִׂינוּ עִמָּךְ רַק-טוֹב וְנִשְׁלַחְךָ בְּשָׁלוֹם

Cette déclaration montre que la prétendue haine des Philistins n'est pas justifiée. Enfin, la finale du verset et l'expression du roi philistin « béni soit Yhwh », atteste son adhésion au dieu d'Isaac de manière indéniable. La formule est celle du serviteur d'Abraham en Gn 24,27, et celle que l'on trouve dans la bouche de Jéthro en Ex 18,10.<sup>1233</sup> La demande d'Abimélek est ici encore l'illustration de la reconnaissance de la fonction universelle de la famille d'Abraham et de sa descendance.

Au vv.30-31 la réconciliation et la bonne entente entre Abimélek et Isaac sont scellées de trois manières. Tout d'abord, un banquet donné par Isaac, וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה, où Abimélek et Isaac mangent et boivent ensemble : וַיֵּאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ.<sup>1234</sup> Cette commensalité avec un étranger est exceptionnelle, elle exprime un dépassement des clivages frontaliers traditionnels. Elle est suivie par un serment entre frères, וַיִּשָּׁבְעוּ אִישׁ לְאָחִיו, ce qui place les partenaires de ce serment dans une égalité interethnique, comme implicitement devant Yhwh. La fraternisation d'Isaac et d'Abimélek est un aboutissement d'une communion nouvelle entre les deux hommes, leurs peuples se séparent alors « en paix ».<sup>1235</sup> L'histoire de Gn 26 fait suite aux relations exemplaires entre Abraham et Abimélek qui ont fait alliance en Gn 21,22-33 ;

<sup>1232</sup> Le terme אֱלֹהֵי est traduit par « adjuration », Dt 29,11.13.20 ; Ez 16,59 ; 17,13.16.18.19. Les deux termes se retrouvent en Ez 17 dans le cadre de la domination des Babyloniens qui ont placé Juda sous une alliance et un pacte. La révolte des Judéens contre l'alliance et le pacte babyloniens sont décrits comme un mépris de l'alliance et du pacte même de Yhwh.

<sup>1233</sup> Cf. supra, l'analyse de la formule en Ex 18,10.

<sup>1234</sup> Le terme מִשְׁתֶּה est utilisé en Gn 19,3 ; 21,8, et principalement dans le livre d'Esther. Cet usage atteste du caractère post-exilique de Gn 26.

<sup>1235</sup> La place du mot « paix », שָׁלוֹם, est soulignée par Westermann, *Genesis 12–36*, p. 429.

cette histoire les accomplit en portant à un sommet les relations entre un patriarche et un roi étranger.<sup>1236</sup>

Ce souci de paix et de communion chez Abimélek et sa réception positive par Isaac contraste fortement avec le motif des relations aux nations du pays de Dt 7,9 qui interdit de faire alliance avec les peuples du pays. En renversant ce point de vue, Gn 26 ouvre une autre perspective dans le domaine des relations internationales.

### 6.2.2. Gn 26 et son cadre littéraire et historique

D. Carr montre combien Gn 26,1-33, texte prétendument « yahwiste », illustre la difficulté de pouvoir dissocier dans le cycle d'Abraham des textes « J » de textes « E ». <sup>1237</sup> Gn 26 présuppose à la fois des textes J et en provenance de E, c'est la raison pour laquelle D. Carr considère Gn 26,1-33 comme un texte non-sacerdotal qui fut créé à partir de ce qui précède tel un « *patchwork* ». En raison des nombreux liens avec toute la narration d'Abraham, Gn 26,1-33 est issu d'une même main. La composition non sacerdotale a tissé ensemble des traditions disparates qu'il est illusoire de vouloir comprendre et lire en dehors de leur contexte littéraire.<sup>1238</sup> Ces remarques littéraires de D. Carr sont pertinentes, elles posent cependant la question de la datation de la composition non sacerdotale.<sup>1239</sup> Selon cet auteur, il s'agit d'une proto-Genèse indépendante du travail sacerdotal et qu'il situe avant l'exil.<sup>1240</sup> Gn 26 serait écrit pour relier la bénédiction abrahamique avec le vol de la bénédiction par Jacob en Gn 27. Un travail qui se

<sup>1236</sup> Cette relation préfigure les retrouvailles Esaü/Jacob de Gn 32-33 et les relations chaleureuses entre Salomon et Hiram en 1R 5,26.

<sup>1237</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 199-200 : Gn 26,2-3b\* se réfère à Gn 12,1-3 ; 31,3 (J) et Gn 22,2 ; 31,13 ; 46,3-4 (E). De même l'histoire de la sœur-épouse de Gn 26,6-11 est construite sur Gn 12,10-13,1 (J) et Gn 20,1-18 (E). La bénédiction d'Isaac présuppose Gn 12,2-3 ainsi que Gn 12,16 (J) et Gn 20,14 (E). La reconnaissance de la bénédiction d'Isaac par Abimélek présuppose celle qu'il a déjà reconnue pour Abraham en Gn 21,22 (E). Elle anticipe celles de Laban, Potiphar et Pharaon. Enfin le creusement des puits en Gn 26,26-33 prolonge ceux que réalisent les serviteurs d'Abraham en Gn 21,25-33.

<sup>1238</sup> Selon Carr, *Reading the Fractures*, p. 201 : « In neither case, however, is there sufficient evidence to suggest any separate, parallel "Yahwistic" and "Elohistic" Abraham stories were written prior to the non P Abraham story. »

<sup>1239</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 203-205.

<sup>1240</sup> Un point de vue comparable, Finkelstein / Römer, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative », p. 15 ss, estiment que la textualisation de cette tradition commence au 7<sup>ème</sup> siècle, elle s'achève cependant à l'époque post-exilique. Pour Gn 26, le contexte de la Philistie historique semble improbable, puisque cet État disparaît au 8<sup>ème</sup> siècle sous la domination assyrienne, Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, p. 201.

poursuit jusqu'à la fin de l'histoire de Joseph.<sup>1241</sup> La cohérence de ce travail compositionnel apparaît fortement dans le cycle des récits des sœurs-épouses. Sur le plan de la datation, Gn 26 se situe plutôt dans la continuité des récits les plus tardifs du cycle d'Abraham, comme le corrobore le lien relevé avec Gn 24 et la formule « béni sois Yhwh »<sup>1242</sup>, et l'usage d'un vocabulaire tardif.

Le milieu producteur de Gn 26, si favorable aux liens avec des peuples étrangers, est celui de la diaspora, il traduit en partie la perception positive dont les communautés juives jouissaient à l'époque perse. C'est le contexte le plus probable pour la construction de telles histoires : le pays philistin n'est plus un territoire menaçant ou ennemi dans le cadre de la *pax persica*.<sup>1243</sup> Si l'hypothèse de D. Carr est pertinente, une partie de la composition non sacerdotale de Gn 26 appartient à l'expérience diasporique nouvelle du judaïsme naissant.

### Bilan

L'ensemble de la tradition de la « sœur-épouse » en Gn 20 et 26 prolonge la réflexion de Gn 12,10-20.<sup>1244</sup> Ces histoires ont une première intention : construire les patriarches comme les fondateurs d'un Israël en diaspora depuis les origines. En effet, ces récits décrivent avec insistance l'installation patriarcale en terre étrangère, accordée comme lieu de résidence et de développement. Les traditions liées à la Philistie sont particulièrement éloquentes à ce sujet en faisant l'apologie d'un vivre ensemble pacifié. C'est là une seconde intention qu'illustre la magnanimité des peuples entourant Israël : ils accueillent et reconnaissent les patriarches qui sont des migrants dans leurs pays. De Gn 20 à 26 il y a une continuité inter-générationnelle dans la mesure où le fils Isaac, en concluant une alliance avec d'Abimélek, accomplit l'œuvre inaugurée par son père Abraham auprès du roi philistin. Une troisième intention consiste à montrer l'égale dignité de ces peuples accueillants, qui se manifeste par un respect et une reconnaissance réciproque. Les Philistins sont présentés en Gn 20 et 26 comme des coreligionnaires des patriarches d'Israël ; le pharaon de Gn 12,10-13,1 est aussi un « écoutant Yhwh » à la manière du Pharaon de l'histoire de Joseph. Ces

<sup>1241</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 210-211.

<sup>1242</sup> Westermann, *Genesis 12-36*, p. 425, fait de Gn 26 une rédaction post-deutéronomique en raison de l'insistance sur la relation à la loi qui y est présumée.

<sup>1243</sup> La Philistie en tant qu'État indépendant n'existe plus depuis la conquête assyrienne du 8<sup>ème</sup> siècle. Tiglat-Phalazar III avait « provincialisé » la Philistie avec les provinces de Gaza et d'Ashdod, Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, p. 201.

<sup>1244</sup> Pour une antériorité de Gn 20 et 26, Joosten, « Abram et Saraï en Égypte », dans Arnold / Dahan / Noblesse-Rocher, *La Sœur-épouse*, p. 11-25.



récits mettent en place une internationalité de communion et de bénédiction qui contraste avec celle décrite dans l'histoire deutéronomiste.

Ces récits de Gn 12,10-20 ; 20 et 26 forment une inclusion qui structurent et encadrent le cycle d'Abraham comme pour signifier que cette histoire s'accomplit aussi au-delà du « pays de Canaan » en lien avec le peuple philistin. Notre étude se place dans la continuité du consensus qui traverse la recherche concernant ces traditions en en faisant des textes non sacerdotaux.<sup>1245</sup> En construisant les figures fondatrices d'Abraham et d'Isaac comme des figures internationales reconnues, les récits de Gn 20 et 26 sont le reflet de l'époque perse en tant que période paisible. L'insistance sur la présence des patriarches dans la province philistine reflèterait également la période où l'Égypte a repris son autonomie par rapport à domination perse au début du 4<sup>ème</sup> siècle.<sup>1246</sup> Quoiqu'il en soit, ces récits participent de la même théologie universaliste et xénophile que l'on trouve dans le cycle de Joseph, ils sont issus des milieux de la diaspora.

---

<sup>1245</sup> Carr, *Reading the Fractures*, p. 201-203.

<sup>1246</sup> Cela pourrait expliquer pourquoi Isaac doit renoncer à descendre en Égypte en Gn 26,2, Fantalkin / Tal, « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? » (Part I), p. 1-18 ; eid., « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Continued, Part II) », p. 201-212.

## 7. Israël et ses voisins : une inimitié revisitée

### *Introduction :*

*Ex 15,14-16 ; Nb 24,15-20 ; Dt 23,4-5*

Après avoir souligné combien le Pentateuque réfléchit positivement sur les territorialités environnantes de Samarie et de la Judée, ce chapitre s'intéresse aux relations d'inimitié d'Israël avec ses voisins dans le Pentateuque. Ce sera l'occasion de s'interroger sur l'origine de ce regard apparemment moins favorable sur Amalec, Edom, Madian et Moab, présentés comme hostiles à Israël ou bien victimes de l'hostilité d'Israël. L'étude tente de comprendre comment cette présentation s'articule avec les présentations positives précédentes. Dans ce chapitre, nous considérerons principalement les actes d'inimitié, à savoir la question de l'inimitié politique entre Israël et ses voisins. Au sein même de ce motif se glisse celui des mariages interethniques par le biais des captives de guerre. Nous essaierons d'éclairer la manière étonnante dont ce motif intervient, car il est traité différemment dans le document sacerdotal P. Les textes sacerdotaux du Pentateuque expriment un point de vue ouvert à l'encontre de l'immigré et de l'étranger, leur donnant la possibilité d'intégrer la communauté d'Israël par la circoncision, Gn 17.<sup>1247</sup> Cependant, en ce qui concerne les mariages interethniques, l'école sacerdotale exprime la nécessité d'une séparation selon Gn 26,34-35 et 27,46-28,4. Le respect d'une séparation ethnique ne signifie pas une inimitié contre les territoires voisins d'Israël et les populations d'origine ethnique différente.<sup>1248</sup>

Les livres historiques et les livres prophétiques contiennent de nombreuses références aux voisins d'Israël. Sans aborder ce domaine, il suffit de rappeler que ces mentions sont le plus souvent négatives et reflètent les relations géopolitiques complexes qu'Israël et Juda entretenaient avec leurs voisins.<sup>1249</sup> L'hostilité des voisins d'Israël devient tradition dans quelques

---

<sup>1247</sup> A. de Pury et sa présentation « pacifique et œcuménique » de cette école d'écriture, de Pury, *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal*, p. 119-146.

<sup>1248</sup> Philippe Guillaume, « Beware of Foreskins ». The Priestly Writer as Matchmaker in Genesis 27,46-28,8 » dans Macchi/Römer, *Jacob*, p. 69-76.

<sup>1249</sup> Sawyer / Clines, *Midian, Moab and Edom*. Les principaux oracles de malheur contre les voisins limitrophes d'Israël sont les suivants :

- Ammon : Jr 49,1-6 ; Ez 25,1-7 ; Am 1,13-15. Le prophète Esaïe ne contient qu'une mention des fils d'Ammon, 11,14, aucune mention d'Amalec.
- Moab : Es 15-16 ; Jr 48 ; Ez 25,8-11 ; Am 2,1-3,

psaumes où les différentes nations forment un ensemble homogène hostile à Israël.<sup>1250</sup> Avant d'étudier les textes négatifs sur les peuples singuliers d'Amalec, de Madian, d'Edom et de Moab, voici une présentation rapide de quelques passages qui font des nations étrangères un ensemble collectif hostile ou victime d'Israël. La première mention d'un ensemble de nations voisines d'Israël se trouve en Ex 15,14-16 au sein du « chant de la Mer ».<sup>1251</sup>

#### *Ex 15,14-16*

14 Les peuples l'ont appris : ils tremblent ;  
les douleurs de l'accouchement ont saisi les habitants de la Philistie ;  
15 les chefs d'Edom sont saisis d'épouvante ;  
un frisson s'empare des puissants de Moab ;  
tous les habitants de Canaan ont défailli.  
16 La terreur, la frayeur s'abat sur eux ;  
par la grandeur de ton bras  
ils deviennent muets comme une pierre,  
jusqu'à ce que ton peuple soit passé, SEIGNEUR ;  
jusqu'à ce qu'il soit passé,  
le peuple que tu as acquis. (NBS)

Dans ce chant, le motif de l'Exode y est utilisé pour signifier la terreur que suscite l'événement de la sortie d'Égypte auprès des voisins d'Israël. Dans ce passage, les quatre peuples (Philistie, Edom, Moab et Canaan) ne se trouvent pas dans une position d'hostilité à Israël, mais dans une position de totale impuissance face à l'événement de la sortie d'Égypte. Le vocabulaire utilisé pour décrire l'état de stupeur est celui que l'on trouve généralement pour décrire l'état de guerre.<sup>1252</sup> Le vocabulaire utilisé peut être rap-

---

– Edom : Es 34,4ss (le territoire est l'objet d'un jugement divin, dans ce qui l'on appelle « la petite apocalypse d'Ésaïe ») ; Jr 49,7-22 ; Ez 25,12-14 ; Am 1,11-12,

– Philistie : Es 14,28-32 ; Jr 47 ; Ez 25,15-17 ; Am 1,6-8

Il n'y a pas d'oracles de malheur contre Amalec et Madian dans la littérature prophétique, ce qui peut être une indication de l'ancienneté de ces traditions dans le livre des Juges.

<sup>1250</sup> Au Ps 60,10-11, dédié à la réhabilitation de Juda, les vv.10-11 disent le rejet complet d'Edom, de Moab et de la Philistie. De même, le Ps 83,5-9 dénonce l'hostilité de tous les voisins d'Israël au moment de la conquête assyrienne. Enfin, Ps 108,10 exprime le même mépris pour Moab, Edom et la Philistie.

<sup>1251</sup> Concernant l'interprétation d'Ex 15, le chant de victoire suivi du chant de Myriam, Dozeman, *Exodus*, p. 318-344, fait un état de la recherche entre ceux qui datent Ex 15 d'une période prémonarchique et ceux qui questionnent cette ancienneté en faisant remarquer qu'Ex 15 contient des éléments de vocabulaire et de style d'époque post-exilique. Pour Dozeman, *Exodus*, p. 336, se pose la question de la distinction « between genuinely archaic literature and the archaizing style of later writers. ».

<sup>1252</sup> « Ils tremblent », le verbe  $\text{נָרַע}$  caractérise le manque de confiance de Saül face aux Philistins, 1S 28,15 et son sentiment d'abandon. « Ils sont saisis d'épouvante », le verbe  $\text{נִרְאָה}$  est utilisé dans les situations sans issue face à une menace de mort ou de châtement, Gn 45,3 ; 1S 28,1. Le terme rare, « terreur »  $\text{פַּחַד}$ , est un synonyme de  $\text{פַּחַד}$  au Ps 55,6.

proché de celui de la guerre sainte de Jos 2,9.24, et montre clairement que les voisins d'Israël sont victimes de la suprématie d'Israël. Chez aucun des peuples mentionnés il n'est question de la « crainte de Yhwh », les peuples ne sont pas dans une démarche de reconnaissance de la divinité d'Israël et de son efficacité, mais ils subissent la puissance de Yhwh, dieu exclusif d'Israël.<sup>1253</sup> Ex 15,14-16 est une préparation de la conquête telle qu'elle sera décrite en Jos 1-5.<sup>1254</sup>

*Nb 24,15-20*

15 Il prononça son poème :  
 Déclaration de Balaam, fils de Béor,  
 déclaration de l'homme qui a l'œil clairvoyant,  
 16 déclaration de celui qui entend les paroles de Dieu,  
 de celui qui connaît la connaissance du Très-Haut,  
 de celui qui voit la vision du Puissant,  
 de celui qui tombe à terre et dont les yeux s'ouvrent.  
 17 Je le vois — mais ce n'est pas maintenant.  
 Je le contemple — mais ce n'est pas de près.  
 Un astre sort de Jacob,  
 un sceptre s'élève d'Israël.  
 Il fracasse les tempes de Moab  
 et le crâne de tous les fils de Seth.  
 18 Edom sera pays conquis,  
 Séir — ses ennemis — sera pays conquis.  
 Israël déploie sa force.  
 19 Celui qui sort de Jacob domine,  
 il fait disparaître des villes tout survivant.  
 20 Il vit Amaleq et il donna sa sentence et il dit : « Le prémice des nations c'est  
 Amaleq, sa fin jusqu'à la destruction. » (NBS)

Il convient de lire la quatrième déclaration de Balaam à Balaq en Nb 24,12-24 dans un sens voisin de celui d'Ex 15, elle y prend la forme d'un oracle prophétique au nom du « Dieu très haut » en faveur d'Israël, contre ses voisins ennemis Moab, Edom et Amalec.<sup>1255</sup>

---

Enfin, les habitants de Canaan « fondent », *מוֹנֵה*, le verbe est également utilisé pour dire la défaillance devant l'imminence d'une défaite, Jos 2,9.24, Dozeman, *Exodus*, p. 339-340.

<sup>1253</sup> Le récit joue avec ironie avec les noms de ses voisins en utilisant le terme *אֵיל מוֹאָב* ('*ayil* signifie aussi « bélier ») pour désigner les responsables de Moab. La formule est unique et correspond à l'appellation « bœufs d'Edom », utilisée en Gn 36,43 : aux « béliers de Moab » répondent les « bœufs d'Edom ».

<sup>1254</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 340.

<sup>1255</sup> C'est pourquoi ce 4<sup>ème</sup> oracle est fort différent de ceux que nous avons étudié en Nb 22-24. Il apparaît ajouté et vient corriger l'image finalement positive de Moab dans l'histoire de Balaam.

La formule « il éleva une sentence » est d'un usage propre à l'histoire de Balaam<sup>1256</sup>, son utilisation évite d'en faire une déclaration prophétique traditionnelle. Pourtant, le style et le vocabulaire de l'oracle sont proches des oracles prophétiques avec les termes נִסְחָא et מִזְזִיחַ.<sup>1257</sup> Quoiqu'il en soit, Balaam devient le porte-parole du dieu appelé El Elyon, Shadday, pour annoncer la montée en puissance d'Israël. Cette annonce est suivie d'un oracle de malheur contre Moab. L'expression « tempes de Moab » se retrouve en Jr 48,45, chapitre consacré à annoncer la fin de Moab.<sup>1258</sup> Par la suite, le passage prend soin de faire dire à Balaam une annonce de malheur contre Edom et la ruine de ses villes, reprenant ainsi une tradition prophétique contre Edom fort bien attestée.<sup>1259</sup> Balaam annonce encore la disparition d'Amalec qualifié de première des nations, en tant qu'ennemi d'Israël, de la même manière qu'il avait annoncée la conquête d'Edom.<sup>1260</sup> Aux vv.21-26, l'oracle se poursuit avec l'annonce de la fin de fils de Caïn : il est possible d'y voir une allusion de nouveau à Edom.<sup>1261</sup> La mention d'Assour et de Héber ferait allusion aux différents Empires qui se sont succédés dans la région comme à leurs fins. Cet oracle renverse la situation d'Israël en partageant la vision d'une suprématie universelle d'Israël en raison de l'effondrement de ses voisins, et de tous ceux qui ont dominé son histoire.

Sur le plan rédactionnel, l'épisode de la quatrième déclaration de Balaam semble un supplément aux déclarations précédentes. De manière élargie, Balaam y annonce le malheur aux voisins d'Israël et pas seulement celui de Moab. Cette quatrième déclaration est une reprise de la troisième, une forme de doublet qui vient préciser la condamnation des voisins. Ces indications font du quatrième oracle de Balaam un ajout tardif à l'histoire du voyant. L'oracle présuppose la tradition prophétique des oracles de malheurs lancés contre les ennemis d'Israël.<sup>1262</sup>

<sup>1256</sup> Nb 23,7.16 ; 24,3.15.20.21.23.

<sup>1257</sup> Le privilège de Balaam fait penser à un style apocalyptique où seul le voyant est le sujet d'une révélation particulière.

<sup>1258</sup> La mention des « fils de Seth » est unique dans la Bible hébraïque, est-ce une allusion au 3<sup>ème</sup> fils d'Adam et de Eve après la mort d'Abel ? L'oracle prendrait ici une dimension universelle.

<sup>1259</sup> Les oracles de malheur contre Moab, Ammon et Edom sont regroupés en Jr 48-49.

<sup>1260</sup> Dt 25,17-19 récapitule la sanction contre Amalec en l'incluant dans le code législatif. Sur Edom, Anderson, *Edom in the Book of Numbers*, p. 45-47, il montre les résonances de cet oracle avec la prophétie contre Edom en Ez 35-36 et Abd 17.19.

<sup>1261</sup> L'oracle s'achève de manière obscure en annonçant la fin de Caïnites : s'agit-il des Qénites, une autre manière de dire la fin de Madian/Edom ? En effet c'est l'une des caractéristiques d'Edom d'être situé dans les hauteurs inaccessibles tel un nid d'aigle, Jr 49,16.

<sup>1262</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 422-424, attribue ce passage à un « spät-prophetischer Nachtrag », tout en stipulant une légende plus ancienne liée aux guerres avec Moab ; Anderson, *Edom in the Book of Numbers*, p. 47-49, sur les liens avec la tradition prophétique.

*Dt 23,4-5*

4 L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée du SEIGNEUR ; même leur dixième génération n'entrera pas dans l'assemblée du SEIGNEUR. Il en est ainsi pour toujours, 5 parce qu'ils ne sont pas venus au-devant de vous avec du pain et de l'eau, sur le chemin, lorsque vous êtes sortis d'Égypte, et parce qu'ils ont soudoyé contre toi Balaam, fils de Béor, de Petor en Mésopotamie, pour te maudire. 6 Mais le SEIGNEUR, ton Dieu, n'a pas voulu écouter Balaam ; le SEIGNEUR, ton Dieu, a changé pour toi la malédiction en bénédiction, parce que le SEIGNEUR, ton Dieu, t'aimait. 7 Tu ne chercheras jamais leur paix ni leur bien-être, tant que tu vivras (NBS).

De manière comparable, Dt 23,4-5 contient un groupement de nations particulièrement rejetées par Israël, puisque leur condamnation a été inscrite dans la Loi. Dt 23,4-5 condamne de manière totale et durable toute liaison des Israélites avec les Ammonites et les Moabites. Dt 23 est un chapitre où se succèdent une série d'interdits singuliers. Dt 23,4-5 fait référence au récit du voyant Balaam dont l'histoire se termine par une annonce des défaites des ennemis d'Israël, Nb 24,12-25. Présupposant, semble-t-il, Nb 22-24, Dt 23,4-5 en radicalise le contenu en énonçant une loi interdisant le contact des Ammonites et des Moabites avec l'assemblée d'Israël. Cette radicalisation législative trouve une correspondance forte en Ne 13,1-3 qui renforce l'interdit par l'ajout de « pour toujours ».

<p>Dt 23,4</p> <p>4 לֹא־יָבֹא עִמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהֵל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא־יָבֹא לָהֶם בִּקְהֵל יְהוָה עַד־עוֹלָם</p> <p>L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée de Yhwh et ainsi jusqu'à la dixième génération ; ils n'entreront jamais dans l'assemblée de Dieu.</p>	<p>Ne 13,1b</p> <p>1b לֹא־יָבֹא עִמּוֹנִי י בִּקְהֵל הָאֱלֹהִים עַד־עוֹלָם וּמִאָּבֶּי</p> <p>L'Ammonite et le Moabite n'entreront jamais dans l'assemblée de Dieu.</p>
---	---

Ne 13 est un texte particulièrement sévère à l'encontre des échanges inter-ethniques. La condamnation des Moabites et des Ammonites sert à légitimer l'expulsion de Tobiya du temple, Ne 13,4-9, et la purification de la maison de Dieu de tout élément étranger. Tobiya est un administrateur d'origine ammonite selon Ne 2,10. La proximité de Dt 23,4-6 et de Ne 13,1-3 éclaire le milieu producteur de la loi sur l'interdit concernant les Ammonites et les Moabites. Le rejet d'Ammon et de Moab dans le livre du Deutéronome est un complément législatif actualisant qui provient des mi-

lieux sribaux d'Esdras-Néhémie, ces derniers soutenant une réforme culturelle et une stricte séparation ethnique.<sup>1263</sup>

*Dt 2,24–3,7*<sup>1264</sup>

Le tableau des inimitiés à l'égard d'Israël serait incomplet sans le récit de celles des rois Og et Sihôn.<sup>1265</sup> Dt 2,24–3,7 est un récit exemplaire des guerres de Yhwh, qui préfigure les récits du livre de Josué.<sup>1266</sup> Une lecture rapide du passage conduit à remarquer une tension entre deux représentations de la conquête des territoires de Sihôn et Og.<sup>1267</sup>

Une première représentation reprend le vocabulaire et les motifs deutéronomistes concernant les guerres de Yhwh que l'on retrouve en Josué tout en l'adaptant à une nouvelle situation.

Dt 2,24 Partez et passez l'oued Arnon. Regarde, je t'ai livré Sihôn, roi de Heshbôn, l'Amorite, et son pays. Dès maintenant prends-en possession ; provoque-le à la guerre ! 25 Je vais donner dès ce jour la frayeur, la crainte de toi, aux peuples qui sont sous tout le ciel ; en entendant parler de toi, ils trembleront et seront saisis d'angoisse devant toi. (NBS)

Les formules « J'ai livré entre tes mains », *רָאָה נְתַתִּי בְיָדְךָ*, se retrouvent en Jos 6,1 ; 8,1. La succession des deux formes impératives, « commence et prends possession »<sup>1268</sup>, *הָחֵל רֶשׁ*, évoque la conquête de Josué. De même, le motif de la réputation d'Israël qui suscite la crainte parmi ses voisins, est exprimée de manière spécifique : « frayeur et crainte à la face de tous les peuples », *פַּחַדְךָ וִירְאָתְךָ עַל-פְּנֵי הָעַמִּים*. Cette formulation évoque Ex 15,17 et Jos 2,10-12. Mais l'aspect universaliste de cette conquête est assez étonnant, il projette sur Israël les terreurs qu'ont inspirées les différents

<sup>1263</sup> Eckart Otto, « Neue Perspektiven der Deuteronomiumsforschung », dans Otto, *Die Tora*, p. 244-245, l'auteur situe cette loi comme un ajout post-dtr ; id., « Deuteronomium und Pentateuch », dans Otto, *Die Tora*, p. 169-170 (175), montre comment Dt 23,2-9 est un bloc post-P qui fut introduit aux temps d'Esdras et présuppose Dt 2,18ss et Nb 20,14ss : « Dt 23,2-9 korrigiert bereits Dtn 2,18f und Num 20,14f ». C'est la raison pour laquelle Es 56,1-8, Za 9,5-7 ; Jo 4,19... discutent la loi de Dt 23,2-9. Les étrangers par la conversion et la confession de Yhwh sont pleinement membres de la communauté de Yhwh (voir également Es 66,18-24).

<sup>1264</sup> Pour faciliter la lecture, le texte sera présenté au fil de l'analyse.

<sup>1265</sup> Un autre récit contre Og et Sihon se trouve en Nb 21,21-35 qui est différent de celui de Deutéronome, cf. infra, notre lecture de ce passage.

<sup>1266</sup> Sur ce thème, Anton van der Ling, *Les guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LeDiv 139, Paris, Cerf, 1990.

<sup>1267</sup> Pour ce passage, Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 377-391, considère qu'il s'agit d'une première rédaction qu'il nomme « dtr Moabredaktion » qui reprend un vieux récit de Sihôn et Og, que l'on retrouve en Nb 21,21-23\*.

<sup>1268</sup> Cependant la formule est propre à Dt 2,24.31.

empires. Une telle conscience internationale reflète plutôt la période perse, la conquête des territoires de Sihôn et Og devient le paradigme de toutes les conquêtes d'Israël à venir. De plus, la formule « provoque-le au combat » avec le verbe גרה appartient à un vocabulaire tardif<sup>1269</sup>, et le terme de l'angoisse, חיל, fait partie du vocabulaire prophétique de la période post-exilique, Es 66,7-8<sup>1270</sup>.

La seconde représentation s'inscrit dans une continuité logique des traversées pacifiques d'Edom et de Moab où il y a négociation avec Edom et Moab pour acheter nourriture et boisson.<sup>1271</sup>

Dt 2,26 J'ai envoyé, du désert de Qedémoth, des messagers à Sihôn, roi de Heshbôn, avec des paroles de paix. Je lui ai fait dire : 27 Je voudrais passer par ton pays ; je ne ferai que suivre la route, sans m'écarter ni à droite ni à gauche. 28 Tu me fourniras à prix d'argent la nourriture que je mangerai, et tu me donneras à prix d'argent l'eau que je boirai ; je veux seulement passer, sans m'arrêter. 29 C'est ce que m'ont accordé les fils d'Esäü qui habitent en Séir, et les Moabites qui habitent à Ar. Accorde-le-moi aussi jusqu'à ce que j'aie passé le Jourdain pour entrer dans le pays que le SEIGNEUR, notre Dieu, nous donne. 30 Mais Sihôn, roi de Heshbôn, n'a pas voulu nous laisser passer chez lui ; car le SEIGNEUR, ton Dieu, a fait en sorte qu'il s'obstine et qu'il s'entête, afin de te le livrer — voilà pourquoi il en est ainsi en ce jour. (NBS)

À ce motif de la demande d'un passage à l'amiable, s'ajoute celui de l'endurcissement et l'obstination du roi Sihôn : « car Yhwh avait endurci », בִּי־הַקְשָׁה יְהוָה. Cela rappelle l'endurcissement de Pharaon lors de la confrontation avec Moïse, Ex 7,3 et 13,15.<sup>1272</sup> La finale du récit laisse clairement prévoir les récits de conquête de Josué avec les motifs de l'anathème.

Dt 2,31 Le SEIGNEUR m'a dit : Regarde, je livre dès maintenant devant toi Sihôn et son pays. Prends possession de son pays. 32 Sihôn est sorti à notre rencontre pour le combat à Yahats, avec tout son peuple. 33 Le SEIGNEUR, notre Dieu, nous l'a livré, et nous l'avons battu, lui, ses fils et tout son peuple. 34 En ce temps là, nous avons pris toutes ses villes et nous les avons frappées d'anathème, les hommes, les femmes et les familles entières : nous n'avons laissé aucun survivant. 35 Nous n'avons pillé que les bêtes et les biens des villes que nous avons prises. 36 Depuis Aroër, qui est

<sup>1269</sup> Son usage se retrouve en Pro 28,4.25 ; 29,22 ; Dn 11,10.25. Rappelons que le même verbe « provoquer » est déjà utilisé en Dt 2,5.9, justement pour éviter la guerre avec Edom, Ammon et Moab.

<sup>1270</sup> C'est pourquoi Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 379-380, y voit le travail d'une rédaction post-dtr.

<sup>1271</sup> Cf. supra, l'étude de Dt 2 dans les chapitres sur Edom et Moab.

<sup>1272</sup> Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 379-380.



sur la rive de l'oued Arnon, et la ville qui est dans l'oued, jusqu'au Galaad, il n'y a pas eu de ville trop forte pour nous : le SEIGNEUR, notre Dieu, nous a tout livré. 37 Mais tu ne t'es pas approché du pays des Ammonites, de tous les bords de l'oued Yabboq, ni des villes de la montagne — de tout ce que le SEIGNEUR, notre Dieu, t'avait interdit. (NBS)

En ce qui concerne la conquête du pays d'Og, elle se situe dans la continuité de celle du pays de Sihôn. Les auteurs ont pris soin de connecter ces deux prises du pays en lien avec Jos 13,29-31 pour légitimer l'installation de la demi tribu de Manassé dans ce territoire.<sup>1273</sup>

Dt 3,1 Puis nous sommes remontés par le chemin du Bashân. Og, roi du Bashân, est venu à notre rencontre pour le combat à Edréi, avec tout son peuple. 2Le SEIGNEUR m'a dit : N'aie pas peur de lui : je te l'ai livré, lui, tout son peuple et son pays ; tu le traiteras comme tu as traité Sihôn, roi des Amorites, qui habitait à Heshbôn. 3Le SEIGNEUR, notre Dieu, nous a encore livré Og, roi du Bashân, avec tout son peuple ; nous l'avons battu et nous ne lui avons laissé aucun survivant... (NBS)

Cette histoire illustre excellemment ce que représente la fiction du Deutéronome qui consiste à raconter des faits antiques pour légitimer une situation présente.<sup>1274</sup>

Sur ce fond d'hostilité générale d'Israël à ces voisins transjordanien, le Pentateuque offre un certain nombre de récits dans lesquels l'inimitié d'Israël est retravaillée et revisitée de manière variée : Ex 17,8-16 (Amalec) ; Nb 20,14-21 (Edom) et Nb 31,1-24 (Madian) ; 21,26-31 (Moab).

### 7.1. *Amalec contre Israël : Ex 17,8-16*

Ex 17,8-16 contient une des rares mentions d'Amalec dans le Pentateuque. Le lecteur retrouve la mention de ce peuple au livre des Nombres, dans l'histoire des espions en Nb 13,29 où les Amalécites habitent le Néguev, et dans l'histoire de Balaam en Nb 24,20. En amont, Gn 36,12.16 fait mention d'Amalec en tant que fils d'Esäü, ce qui en fait un peuple en parenté avec Israël. En aval, ce sont surtout les livres historiques qui font état de con-

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p. 379-380, E. Otto y distingue dans ce récit également une *dtr Moabredaktion* qui reprend un vieux récit de l'opposition d'Og et Sihôn. Otto voit dans la fin de Dt 3,4b et ss le travail d'un rédacteur post-dtr.

<sup>1274</sup> Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 386 : « R. Heck hat richtig beobachtet : “Es macht den Eindruck, als lebe Israel zum Erzählzeitpunkt von 2,30 bereits in seinem Land.” Dieser “Eindruck” ist aber nicht ein Ergebnis literarischer Inkonzistenz und Inkonsistenz der Autoren in Dtn 2, sondern Teil ihrer hermeneutischen Strategie. »

frontations anciennes avec les Amalécites.<sup>1275</sup> La guerre d'Amalec contre Israël est le dernier épisode de la vie du peuple au désert avant d'arriver au Sinaï<sup>1276</sup>, Ex 19,1-2. Le récit de cette confrontation se situe dans la continuité d'Ex 17,1-7 sur le plan géographique : c'est à Rephidim, où Israël a connu la soif, qu'Amalec attaque Israël<sup>1277</sup>; elle poursuit la narration précédente par l'usage du « bâton d'Elohim » qui sert à ouvrir le rocher et à combattre Amalec. En dehors de ces mots crochets, l'épisode d'Ex 17,8-16 n'a que peu de liens, en apparence, avec ce qui précède et ce qui suit. Au v.8, la mention d'Amalec et de son attaque soudaine contre Israël advient de manière abrupte dans le fil du récit. Rien n'est dit des raisons de cette guerre et le personnage d'Amalec apparaît ici sans raison apparente. Ce creux narratif indique vraisemblablement que ce récit est un développement ultérieur dont l'intention est d'illustrer l'accompagnement divin de Moïse, de lui adjoindre les personnages d'Aaron, d'Hour et de Josué dans sa lutte contre Amalec, et de placer là un discours divin sur Amalec. On peut se demander également quel est le lien de la guerre contre Amalec avec l'histoire de Jéthro en Ex 18.

### 7.1.1. Une lecture d'Ex 17,8-16

Ex 17,8 Et Amalec vint et combattit avec Israël à Rephidim. 9 Moïse dit à Josué : « choisis pour nous des hommes et sors combattre contre Amalec<sup>1278</sup>, demain, moi, je me tiendrai debout sur le sommet de la colline, le bâton d'Elohim dans ma main. 10 Josué fit ce que Moïse lui avait pour combattre<sup>1279</sup> contre Amalec ; Moïse, Aaron et Hour montèrent sur le sommet de la colline. 11 Et voici, lorsque Moïse élevait sa main<sup>1280</sup>, Israël était fort ; lorsqu'il faisait reposer sa main, Amalec était fort. 12 Mais les

<sup>1275</sup> La mention d'Amalec est associée à celle des Ammonites dans le récit d'Ehoud, Jg 3,13, et elle est en lien avec Madian et les fils de l'Orient dans l'histoire de Gédéon, Jg 6,3.33 ; 7,12. Une mention se trouve encore dans l'histoire de Jephté, les Amalécites y sont associés aux Ammonites, Jg 10,12. La tradition d'une opposition à Amalec est fortement liée au début de la monarchie avec Saül qui combat les Amalécites, 1S 15 et désobéit aux exigences de l'interdit (cf. 1S 28,18). David combat les Amalecites en 1S 30, avant la mort de Saül sur le mont Gilboa, Dozeman, *Exodus*, p. 393.

<sup>1276</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 387-398.

<sup>1277</sup> Le lieu de l'attaque est Rephidim, nom que l'on retrouve en 19,2 avant l'étape du Sinaï, et seulement dans la description des étapes du désert, Nb 33,14. Le nom de Rephidim est associé au Ouadi Refayed, dans l'est de la péninsule du Sinaï, à dix kilomètres environ du mont traditionnellement considéré comme le Sinaï. Ces mentions préparent le lecteur à ce qui se déroule en Ex 19, la théophanie du Sinaï.

<sup>1278</sup> La LXX, les Targoums et la version syriaque proposent le suffixe 2<sup>ème</sup> masculin singulier, et la LXX ancienne ajoute : « choisis pour toi des hommes forts ».

<sup>1279</sup> La LXX ancienne : « et sortant il combattit », καὶ ἐξελθὼν παρετάξατο.

<sup>1280</sup> Certaines versions du Pentateuque samaritain ont le pluriel, cela ne favorise pas davantage la cohérence avec la suite du récit.

maines de Moïse devinrent lourdes, ils prirent une pierre et ils placèrent dessous lui, il se tint sur elle ; Aaron et Hour soutenaient ses mains, chacun l'une et l'autre, voici ses mains étaient<sup>1281</sup> une assurance jusqu'à ce que le soleil arrive. 13 Josué vainquit Amalec et son peuple, et il les frappa<sup>1282</sup> par la bouche de l'épée. 14 Yhwh dit à Moïse : « Écris ce mémorial-ci dans le livre et place le aux oreilles de Josué, car j'effacerai radicalement la mémoire d'Amalec de dessous les cieus. » 15 Moïse bâtit un autel<sup>1283</sup>, et lui donna son nom<sup>1284</sup> : « Yhwh ma bannière »<sup>1285</sup>. 16 Il dit : « parce qu'une main contre le trône de Yah<sup>1286</sup>, ce sera une lutte de Yhwh contre Amalec de génération en génération. »

Ex 17,8-13 illustre le pouvoir lié au bâton de Moïse qu'il faut tenir élevé pour qu'il conserve sa puissance au v.11 : « lorsque Moïse élevait sa main, Israël était fort », פִּאֲשֵׁר יָרִים בְּמִשָּׁה יָדוֹ וְנִבֵּר יִשְׂרָאֵל. La mention du « bâton d'Elohim dans sa main », מִטָּה הָאֱלֹהִים, fait un lien avec Ex 4,20, au moment où Moïse repart en Égypte.<sup>1287</sup> Le rôle du bâton est particulièrement important dans le récit de la sortie d'Égypte lors de la confrontation avec Pharaon, Ex 7-8, et lors du passage de la mer, Ex 14,16. Une des intentions de ce récit dans lequel le combat ne fait l'objet d'aucune description est de mettre en valeur les personnages luttant contre Amalec : Josué qui sort combattre sur l'ordre de Moïse, et Aaron et Hour qui aident Moïse à porter son bâton sur le sommet de la colline. Josué apparaît ici dans une fonction guerrière qui préfigure le rôle qui sera le sien lors de la conquête. Cette apparition soudaine de Josué prépare celles que le lecteur découvre lors de la révélation du Sinaï où Josué est associé à Moïse pour monter sur la montagne pour y recevoir les tables de la loi, Ex 24,14, et lors de l'affaire du taurillon d'or en Ex 32,17 où Josué descend de la montagne avec Moïse, et du coup est disculpé du péché commis par le peuple avec la construction du taurillon d'or.<sup>1288</sup>

<sup>1281</sup> Le Pentateuque samaritain, la LXX, la version syriaque et les Targum ont le pluriel, וַיְהִי.

<sup>1282</sup> Nous suivons le Pentateuque samaritain qui ajoute « il les frappa », וַיִּכֶם.

<sup>1283</sup> La LXX ajoute « au Seigneur ».

<sup>1284</sup> La LXX comprend la fin du verset ainsi : « et il lui donna le nom, le Seigneur est mon refuge », Κύριός μου καταφυγή.

<sup>1285</sup> TOB : « Adonai-Nissi (« YHWH est mon étendard ») » ; NBS : « Le SEIGNEUR, mon étendard ».

<sup>1286</sup> Le Pentateuque samaritain : « parce qu'une main est sur le siège », כִּי יָד עַל כִּסֵּא ; la LXX donne : « par une main cachée le Seigneur combattra Amalec de générations en générations ». La Vulgate : « solium Domini », כִּסֵּא יְיָ.

<sup>1287</sup> Ce sont les deux seules mentions du « bâton d'Elohim », ce qui indique un lien entre le récit de la vocation de Moïse et l'épisode qui précède la rencontre avec Jéthro.

<sup>1288</sup> Il se présente dans une position courageuse et comparable en Nb 13-14 au moment de la montée des espions en Canaan. Il y est présenté comme un éphraïmite, Nb 13,8. Son nom y est Osée et sera changé en Josué en 13,16, Dozeman, *Exodus*, p. 394.

Si Aaron, depuis Ex 4,14, est associé à Moïse, il se trouve mentionné aux côtés de Hour mentionné pour la première fois. La question de l'identification de ce personnage se pose : s'agit-il du nom Hour que l'on retrouve mentionné en Ex 31,2 ; 35,30 ; 38,22 en tant que grand père de Betsaléel, artisan du sanctuaire et appartenant à la tribu de Juda ? S'agit-il de l'un des princes madianites que l'on retrouve en Nb 31,8 et Jos 13,21 ? Dans ces derniers récits, il s'agit de dignitaires madianites exécutés par Moïse et les Israélites. Ou bien s'agit-il d'un autre personnage que l'on retrouve en Ex 24,14-15 où les trois personnages sont de nouveau mis en lumière ?<sup>1289</sup> L'apparition de ce personnage et l'ambiguïté de son identification portent une intention narrative à double effet. Si le personnage mentionné se réfère au grand-père de Betsaléel, l'association des trois personnages aux côtés de Moïse est porteuse d'une intention œcuménique par la participation de personnages issus des territoires du nord (Josué) et du sud (Hour) au geste nécessaire de Moïse pour la victoire. Ce récit magnifierait l'unité originelle d'Israël entourant Moïse. Cependant, en raison de la proximité d'Ex 18, il ne peut être exclu que Hour soit à identifier avec un prince madianite. Dès lors, Ex 17,8-16 introduirait l'épisode d'Ex 18 en racontant comment un prince madianite fut associé à la victoire contre les Amalécites en soutenant avec Aaron le bras levé de Moïse : « Aaron et Hour soutenaient ses mains, chacun l'une et l'autre », *וְהָאֹהֶן וְהַחֹר מִיָּדָיו מִנֶּה אֶחָד וּמִנֶּה אֶחָד*.<sup>1290</sup> Ce geste est interprété soit comme le geste de bénédiction, soit comme un geste d'*empowerment* du roi, selon l'iconographie égyptienne représentant la divinité la main levée sur Pharaon. Dans ce cas, Moïse, Aaron et Hour donnent à Josué la force nécessaire au combat, Ex 17,8-16 serait un premier récit de succession de Moïse. Il peut s'agir également d'un geste qui est une prière ou une demande.<sup>1291</sup>

La fin du récit aux vv.14-16 demeure délicate à interpréter, elle indique comment l'inimitié avec Amalec est devenue une inimitié totale et sans fin, puisqu'elle est le sujet d'un mémorial et d'un acte cultuel.<sup>1292</sup> La formule « écris ce mémorial dans le livre », *כָּתֹב זֹאת וְזָכְרוֹן בַּסֵּפֶר*, est unique. Le terme « mémorial » est le plus souvent lié à un événement attaché à un jour, Ex 12,14 ; Lv 23,24 ou lié à un objet, Nb 31,54. Il y a une tension dans la succession des deux termes : « livre » *סֵפֶר* et « mémorial » *זָכְרוֹן*, qui semblent ici identifiés. Le livre aurait-il la fonction même de mémorial, parce

<sup>1289</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 394, le distingue en en faisant un personnage appartenant à l'histoire non-P. Le nom de Hour est probablement égyptien et signifie Horus. Le même personnage se retrouve avec Aaron en Ex 24,14 et serait associé à l'épisode du taurillon d'or.

<sup>1290</sup> Selon cette hypothèse, la situation de Hour est en complète contradiction avec celle qu'il occupe parmi les rois madianites de Nb 31.

<sup>1291</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 203-205.

<sup>1292</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 395-398.

qu'il contient la mention de la destruction d'Amalec devant Yhwh ? La mention du livre renverrait à Dt 25,17-19. Ex 17,14 en offre un parallèle fort avec l'effacement du « souvenir d'Amalec de dessous les cieux », *בְּיַמְּהֶם אֶמְחָה אֶת־זִכְרָם מִלְּקַם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם*.<sup>1293</sup> L'interdit sur Amalec est situé à la fin du discours législatif du Deutéronome dans un chapitre qui regroupe différents textes autonomes à l'origine.<sup>1294</sup> Il s'agit également d'un ajout tardif à la loi deutéronomique selon E. Otto.<sup>1295</sup> S'il forme une inclusion avec Ex 17, il est à noter que les acteurs d'Ex 17, Moïse, Aaron et Hour dans la guerre contre Amalec ne sont pas nommés en Dt 25. C'est pourquoi Ex 17,8-16 est à interpréter telle une mise en récit d'une vieille tradition liée à la confrontation avec Amalec. L'inimitié contre Amalec sert ici à mettre en valeur les collaborateurs de Moïse parmi lesquels un certain Hour (d'origine madianite ?), associé dès le commencement au salut d'Israël.

La construction de l'autel d'Ex 17,15 auquel Moïse donne un nom en accentue l'aspect étiologique. La difficulté réside ici dans l'interprétation du nom de l'autel : « Yhwh ma bannière », *יְהוָה נִסִּי*. Il est possible de faire dériver ce titre de la racine « éprouver », *נָסָה*. Il s'agirait alors de faire un lien avec le récit d'Ex 17,1-7 où le terme est un mot clé du bref récit des eaux de Massa. L'épreuve consiste à demander « si Yhwh est au milieu de nous ». La victoire de Moïse sur Amalec serait une manière de répondre à cette question : Dieu est bien au milieu d'Israël grâce au « bâton d'Elo-hîm » tenu par Moïse.<sup>1296</sup> La nomination de l'autel est une marque solennelle et officielle reconnue par tous. Cela est d'autant plus solennel qu'il s'agit d'un discours de Yhwh qui nomme cet autel et déclare une guerre permanente à Amalec.

### 7.1.2. Ex 17,8-16 et son cadre littéraire et historique

Si, de manière unanime, la recherche considère que ce récit n'appartient pas à l'histoire sacerdotale, il y a bien des divergences quant à la désignation de la rédaction de ce texte : de l'attribution de ce passage à un auteur ancien

<sup>1293</sup> En Dt 25,19 : la formulation est en « tu ».

<sup>1294</sup> L'opposition radicale à Amalec complète le tableau des oppositions ethniques que contient déjà Dt 23. Comme nous l'avons vu, il s'agit là d'une tradition seconde qui a été insérée pour dénoncer à l'époque d'Esdras-Néhémie les liens interethniques. D'autant plus que les Amalécites sont parfois identifiés aux Ammonites, Jg 3,13. Rappelons que Néhémie est en conflit avec un certain Tobiya d'origine ammonite, selon Ne 2,10.

<sup>1295</sup> Otto, « Neue Perspektiven der Deuteronomiumsforschung », dans Otto, *Die Tora*, p. 244-245, l'auteur situe cette loi dans la 2<sup>ème</sup> moitié du 5<sup>ème</sup> siècle « die auf eine konsequente Abgrenzung von den "Völkern" zielen... ».

<sup>1296</sup> Dozeman, *Exodus*, p. 398.

jusqu'à celle due à une main post-exilique.<sup>1297</sup> En raison des liens relevés précédemment avec Dt 25,17-19, et en raison de la proximité d'Ex 18 et des liens possibles du personnage d'Hour avec Madian selon Nb 31,8, le récit d'Ex 17,8-16 est un développement narratif du rejet d'Amalec.<sup>1298</sup> Construit à partir de Dt 25 et d'une vieille tradition d'opposition entre Amalécites et Israélites du nord et du sud, ce récit a été écrit pour introduire l'épisode d'Ex 18 favorable à Madian. Le récit de la destruction d'Amalec est à situer à la fin de l'époque perse. En valorisant la participation de personnes non-israélites au salut divin d'Israël, il convient de considérer cet épisode comme provenant du même milieu producteur qu'Ex 18.

## 7.2. *Edom, Madian et Israël, une inimitié revisitée*

Les mentions positives d'Edom et de Madian sont partagées par la Genèse, le livre de l'Exode et le Deutéronome, des représentations plus ambiguës d'Edom et de Madian sont fournies par le livre des Nombres.<sup>1299</sup> L'étude de cette thématique portera sur deux passages, l'un consacré à Edom en Nb 20,14-21, et l'autre à Madian, Nb 31,1-24.<sup>1300</sup>

<sup>1297</sup> Childs, *The Book of Exodus*, p. 312-313, attribue ce passage à un auteur ancien ; Noth, *Exodus*, p. 145-150, y voit l'œuvre du Yahwiste ; Blum, *Studien*, p. 152-153, suggère que cette histoire a pu être ajoutée, mais il la place dans la *D-Komposition* ; quant à van Seters, *The Life of Moses*, p. 198-200, il y retrouve l'œuvre de l'historien yahwiste du 5<sup>ème</sup> siècle ; Dozeman, *Exodus*, p. 392-393, le classe dans la *Non-P History*.

<sup>1298</sup> Van Seters, *The Life of Moses*, p. 202-207 (207) : « he has, ..., taken a brief remark about the Amalekites in Dt 25,17-19 and had made out of it a narrative about an episode in the wilderness. ». Cependant, la comparaison de ce récit avec Jos 8,18-26 n'est pas convaincante dans la mesure où Josué ne lève pas la main (יָדוֹ), mais étend (נָטָה), et par le fait qu'il s'agit d'un javelot (בִּי־דָוָן) et non du bâton (מִטָּה).

<sup>1299</sup> Rainer Albertz, « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil I) », *ZAW* 123/2 (2011), p. 171-183 ; Bradford A. Anderson, « Edom in the Book of Numbers: Some Literary Reflections », *ZAW* 124/1 (2012), p. 38-51 ; Edward Bridge, « Polite Israel and Impolite Edom: Israel's Request to Travel through Edom in Numbers 20.14-21 », *JSOT* 35/1 (2010), p. 77-88 ; Nathan MacDonald, « Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3 », dans Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini (éds.), *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*, BZAR 17, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, p. 83-103 ; Olson, *Numbers*, p. 130-132 ; Wolfgang Oswald, « Die Revision des Edombildes in Numeri xx 14-21 », *VT* 50/2 (2000), p. 218-232 ; Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 359-365 ; Römer, « Les guerres de Moïse », dans id., *La construction de la figure de Moïse*, p. 169-193.

<sup>1300</sup> Römer, « Les guerres de Moïse », dans Römer, *La construction de la figure de Moïse*, p. 169-193, l'auteur y défend l'idée d'une tradition d'un « Moïse guerrier » et d'une tradition de la conquête de la Transjordanie par Moïse ; cette tradition, dont quelques traces sont encore perceptibles dans le Pentateuque, est présente dans la littérature hellénistique (Artapan) et Flavius Josèphe. La tradition d'un « Moïse guerrier » aurait été particulièrement portée par la communauté juive d'Éléphantine.

### 7.2.1. *Edom contre Israël : Nb 20,14-21 ?*

Nb 20,14<sup>1301</sup> Moïse envoya des messagers de Qadesh au roi<sup>1302</sup> d'Edom<sup>1303</sup> : « Ainsi parle Israël, ton frère : Tu sais toute la dureté qui nous a atteint. 15 Nos pères sont descendus en Égypte, et nous y avons habité de nombreux jours. Les Égyptiens<sup>1304</sup> nous ont fait mal<sup>1305</sup>, nous et nos pères. 16 Nous avons crié vers Yhwh, et il a entendu notre voix. Il a envoyé un messenger et nous a fait sortir d'Égypte. Nous voici à Qadesh, ville située à l'extrémité de ta frontière. 17 Pussions-nous traverser<sup>1306</sup>, je te prie, ton pays ; nous ne traverserons pas les champs et les vignes, et nous ne boirons pas l'eau des puits<sup>1307</sup> ; par la route royale nous marcherons, nous ne nous étendrons pas<sup>1308</sup> à droite et à gauche, jusqu'à ce que nous ayons traversé ton territoire. » 18 Edom lui dit : « Tu ne traverseras pas chez moi, sinon je sortirai avec l'épée au-devant de toi. » 19 Les fils d'Israël lui dirent : « nous monterons par la grande route<sup>1309</sup> ; si nous buvons de ton eau<sup>1310</sup>, moi et mes troupeaux, je donnerai leur prix ; seulement ce n'est pas une affaire, que je traverse<sup>1311</sup> (avec mes pieds) par mes propres moyens<sup>1312</sup>. » 20 Il répondit : « Tu ne passeras pas ! » Et Edom sortit au devant de lui avec un peuple puissant d'une main forte. 21 Ainsi Edom refusa de donner à Israël (la possibilité) de traverser<sup>1313</sup>. Alors Israël se détourna de lui.

L'épisode apparaît quelque peu en discontinuité avec les deux autres récits de Nb 20, bien qu'ils aient été soigneusement reliés par la mention de Qadesh.<sup>1314</sup> Le premier raconte la faute de Moïse et Aaron dans l'épisode du

<sup>1301</sup> Le Pentateuque samaritain dans la version syrohexaplaire placent devant Nb 20,14-21 le passage de Dt 2,2-6.

<sup>1302</sup> En comparaison avec Nb 18,20, l'éditeur se demande si la mention du roi n'est pas une addition.

<sup>1303</sup> La LXX ajoute : « disant », λέγων.

<sup>1304</sup> Le Pentateuque samaritain contient une forme définie, ce qui semble plus juste : « les Égyptiens », המצרים.

<sup>1305</sup> Le Pentateuque samaritain a la forme hiphil suivante pour le verbe « être méchant », ויריעו.

<sup>1306</sup> Idem donne une forme non cohortative : « nous traverserons », נעשר.

<sup>1307</sup> Idem donne : « citerne », בור.

<sup>1308</sup> Idem : « nous nous détournerons », נסור selon Dt 2,27.

<sup>1309</sup> Un manuscrit du Pentateuque samaritain propose במסלע, qu'il faudrait rendre « par un rocher », la LXX : « dans la montagne, nous passerons », Παρά τὸ ὄρος παρελευσόμεθα.

<sup>1310</sup> La Pentateuque samaritain, la LXX et la version syriaque ont plus justement : « de ton eau », במימך.

<sup>1311</sup> Le Pentateuque samaritain n'a pas une forme cohortative : אעבר.

<sup>1312</sup> La LXX propose une leçon conforme au début du verset : « par la montagne », παρὰ τὸ ὄρος.

<sup>1313</sup> Le Pentateuque samaritain donne « pour/de traverser », לעבר, selon Nb 21,23.

<sup>1314</sup> Albertz, « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie », p. 176-177, montre que les liens géographiques sont rédactionnels et qu'ils ont été créés par une rédaction non-sacerdotale qui présume la couche sacerdotale.

don de l'eau à Mériba, et le second récit raconte la mort d'Aaron à Hor la Montagne, à la frontière d'Edom, comme conséquence de cette faute. La continuité narrative entre ces deux passages est interrompue par l'introduction de la thématique du contournement d'Edom, une thématique qui n'est pas reprise dans la suite du récit des Nombres. Cependant, cet épisode doit être relié à Nb 13–14 et à l'histoire du refus d'Israël de pénétrer en Canaan par le sud. En effet, la thématique du contournement d'Edom y est sous-entendue.

L'apparente interruption narrative en Nb 20 entre la « faute » de Moïse et d'Aaron et le récit de la mort du grand-prêtre soulève la question des raisons qui ont conduit à insérer ce petit récit dans ce chapitre et dans le contexte du livre des Nombres.

Cet épisode est construit en entrecroisant les discours de Moïse et d'Edom :

Nb 20,14a	- Envoi de messagers au roi d'Edom
20,14b-17	- Discours de Moïse et présentation de la situation difficile d'Israël en Égypte et demande pour un passage pacifique
20,18	- Réponse d'Edom : refus et menaces contre Israël
20,19	- Discours des fils d'Israël et seconde demande pour un passage avec dédommagement
20,20a	- Réponse d'Edom : nouveau refus catégorique
20,20b-21	- Mise à exécution de la menace. Israël ne peut traverser Edom

#### 7.2.1.1. Une lecture de Nb 20,14-21

Au v.14a, les Israélites se trouvent à Qadesh d'où Moïse envoie des messagers au roi d'Edom. Le lieu est celui où se trouve la communauté des Israélites au moment du retour des espions que Moïse avait envoyé pour explorer le pays selon Nb 13,26. L'envoi de messagers au roi d'Edom pour traverser le territoire serait-elle une manière de tenter à nouveau une entrée en Canaan par le sud ? Le lecteur peut le penser, même si le passage par « la route royale » évoque un passage à l'est de la mer Morte en Transjordanie.<sup>1315</sup> Si l'action de Yhwh en Égypte est soulignée, Yhwh lui-même

<sup>1315</sup> Le récit offre aucune précision sur la route envisagée, mais de manière traditionnelle, la route royale est considérée comme la route traversant Moab, John Andrew Dearman, « Roads and Settlements in Moab », *BA* 60/4 (1997), p. 205-213.



n'intervient pas dans l'ordre de traverser Edom. Il n'y a pas de légitimation divine de la traversée d'Edom.

En 20,14b-18, il y a une reconnaissance forte de la légitimité territoriale d'Edom par Moïse, une telle légitimité semble présupposer celle de Dt 2,2-9. Moïse présente ensuite Israël en tant que frère, *אחיו ישראל*. La formulation de la présentation d'Israël comme frère d'Edom est unique, elle présuppose néanmoins le cycle de Jacob et ses liens avec Esaü.<sup>1316</sup> La demande sollicite la solidarité et l'hospitalité familiale de la part d'Edom, d'autant que Moïse présente Israël victime de l'oppression égyptienne : « toute la dureté qui nous a atteint », *כָּל־הַחֲלָאָה אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם*. Il y a une récapitulation générale de la situation en Égypte, qui met l'accent sur le salut merveilleux de Yhwh.<sup>1317</sup> La formule est exactement celle que l'on trouve en Ex 18,8, lorsque Moïse rapporte auprès de Jéthro ce que Yhwh a fait pour Israël. Seulement, la formule est utilisée non pour la situation en Égypte, mais « en chemin », caractérisant ce qui s'est passé après la sortie d'Égypte. L'attitude d'Edom tranche avec celle de Jéthro et son écoute bienveillante du récit de Moïse. De même en Né 9,32, l'expression récapitule tout ce que Israël a subi sous la domination « assyrienne ».<sup>1318</sup> La suite de la description de Nb 20,16 est un résumé de la délivrance d'Égypte par Yhwh qui entend le cri des Israélites : *וַיִּצְעַק אֶל־יְהוָה וַיִּשְׁמַע קוֹלֵנוּ*. Elle est comparable à la déclaration de Dt 26,7a et à la sollicitude de Yhwh à l'égard d'Israël :<sup>1319</sup>

Dt 26,7 Nous avons crié vers Yhwh, le Dieu de nos pères. Yhwh a entendu notre voix, et il a vu notre affliction, notre peine et notre oppression.

*וַיִּצְעַק אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹלֵנוּ* 7a

À partir du v.17, Moïse reconnaît qu'il est à la frontière du territoire d'Edom et sa demande d'un droit de passage temporaire est parallèle à celle qu'il demande à Sihôn, roi des Amorites en Nb 21,21-26. Les similitudes des deux passages portent sur l'envoi des messagers et la demande de passage dans laquelle Moïse se défend de vouloir abuser des ressources du pays.<sup>1320</sup> De manière fort différente de Nb 20,14-21, Nb 21 s'achève par une guerre de conquête, l'extermination des Amorites et la prise de leur pays. L'attitude d'Edom est au contraire menaçante et Israël n'engage au-

<sup>1316</sup> Anderson, « Edom in the Book of Numbers », p. 41-42, souligne la proximité avec le cycle de Jacob. Il insiste par ailleurs sur le lien avec Am 1,6 et 1,9 en raison de la « kinship terminology », mais le lien est ténu, car le terme « alliance de frères », est unique à Am 1,9.

<sup>1317</sup> Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 220-221.

<sup>1318</sup> Un tel rapprochement terminologique est l'indice d'une reprise rédactionnelle tardive.

<sup>1319</sup> Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 223.

<sup>1320</sup> Pour la comparaison des deux textes, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 341-344.

cun combat. Son attitude est également fort différente de celle que l'on trouve en Ex 15,15 où Edom est effrayé devant l'événement de la sortie d'Égypte.<sup>1321</sup> Les deux épisodes se retrouvent côte à côte en Jg 11,12-21 dans l'histoire du juge Jephté et de sa lutte contre les Ammonites. Cette mise en parallèle indique que le refus d'Edom et ses conséquences pour Israël sont à lire sur le même plan que le refus de Sihôn et ses conséquences. Le lecteur est conduit à comprendre que le contournement d'Edom comme la conquête du territoire ammonite sont le résultat d'une volonté divine. En Nb 20, l'argument théologique déployé par Moïse n'a pas eu l'effet escompté sur Edom pour obtenir le droit de passage et la solidarité d'Edom. Le lecteur aurait pu s'attendre à une conséquence dramatique pour Edom. Or il n'en est rien ; Edom n'est ni le royaume de Sihôn ni l'Égypte. Pourtant, l'attitude d'Edom demeure d'autant plus intrigante qu'il n'existe pas d'autres moyens d'atteindre le pays de Canaan que la traversée du territoire édomite. Le récit invite à réfléchir sur les raisons profondes du refus édomite : est-ce par pure hostilité ?

Dans un second temps, aux vv.19-21, le personnage de Moïse s'efface pour laisser l'initiative aux fils d'Israël. Ces derniers proposent alors une négociation commerciale en offrant de dédommager Edom pour l'eau utilisée par le peuple et les troupeaux : « moi et mes troupeaux, je donnerai leur prix », אֲנִי וּמִקְנִי וְנִתְּתִי מִכְרָם רֶק אֶיִן דָּבָר בְּרִגְלִי אֶעֱבֹרָה. Pas plus que l'argument théologique, la tentative d'acheter le droit de passage ne marche<sup>1322</sup> : Edom n'est pas le frère vénal, agissant par intérêt ou pour l'argent que la tradition d'Esau laisse souvent entendre<sup>1323</sup>. Selon ce passage, si Israël montre sa bonne volonté et ses bonnes intentions, l'hostilité d'Edom, prêt à faire la guerre et menaçant Israël avec son armée est-elle pour autant stigmatisée dans le récit ? Le contournement d'Edom ne fait l'objet d'aucune contestation ni d'aucune action contraire ou de démenti divin.<sup>1324</sup> Edom

<sup>1321</sup> Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 219.222-223, fait remarquer la différence entre la position d'Edom en Ex 15,15 : « damals erschrecken die Stammeshäupter Edoms », et celle que Nb 20, suggérant une réinterprétation flagrante. Anderson, « Edom in the Book of Numbers », p. 43, fait un parallèle entre l'attitude d'Edom de Nb 20,18 et Am 1,11. De nouveau le lien est ténu. D'une part, l'expression n'est pas exactement parallèle (seul l'usage du mot « épée » est commun), et d'autre part il s'agit d'une menace selon Nb 20 alors qu'en Am 1,11, il s'agit d'une action militaire qui fut accomplie.

<sup>1322</sup> Usant de la théorie de la politesse Bridge, « Polite Israel and impolite Edom », p. 83-88, tente de montrer qu'Israël a une stratégie de la politesse (*positive politeness*) pour convaincre Edom de passer.

<sup>1323</sup> Ngangura Manyanya, « Jacob a gagné toute la bénédiction », p. 479-498.

<sup>1324</sup> Les liens supposés par Anderson, « Edom in the Book of Numbers », p. 43-44, avec MI 1,4 et Ez 35,3 reposent sur deux termes, נִתָּה et גְּבוּל. De tels liens laissent perplexes en raison de contextes trop différents.

demeure séparé d'Israël après la sortie d'Égypte<sup>1325</sup> : « Alors Israël se détourna de lui », וַיִּטּוּ יִשְׂרָאֵל מֵעָלָיו.

En Nb 20,14-21, le lecteur peut s'interroger de deux manières. Le refus d'Edom signifie-t-il une non-reconnaissance de Yhwh et de son action en faveur d'Israël ? Edom est-il stigmatisé comme un mauvais frère ?<sup>1326</sup> L'image d'Edom serait alors bien négative et son refus contredirait le titre même de « frère » que lui donne Moïse, Edom mépriserait son devoir d'hospitalité et la situation de nécessité dans laquelle se trouve Israël.<sup>1327</sup> Ou bien, en raison de la mention de Qadesh qui relie ce récit à l'histoire de Nb 13-14, le refus d'Edom de laisser passer Israël sur son territoire ne serait-il pas à mettre en relation avec le refus d'Israël d'entrer en Canaan par le sud ? La tentative de Moïse ressemble à celle d'Israël voulant enfreindre la volonté divine. L'attitude d'Edom n'aurait alors qu'une seule justification : celle de contribuer à faire respecter la décision divine ? Cette seconde interprétation est plus en conformité avec la tonalité de Nb 10-20 relatant les rebellions d'Israël. Dès lors, la position d'Edom se place dans la suite logique de la décision divine de renvoyer Israël au désert. En fermant l'accès à Canaan par le sud (ou par l'est) et en s'opposant à l'initiative de Moïse que Dieu ne lui avait pas ordonnée, Edom garantit la décision divine en empêchant Israël de contourner sa volonté de les renvoyer au désert.<sup>1328</sup> D'une manière moins tragique, Moïse a réitéré la faute du peuple de Nb 14,39-45 et sa tentative de pénétrer en Canaan par le sud.

#### 7.2.1.2. Nb 20,14-21 et son cadre littéraire et historique

L'unité de ce passage et l'absence de décalage thématique permettent de penser qu'il s'agit d'un texte produit par une seule main rédactionnelle. Sur le plan thématique et du vocabulaire Nb 20,14-21 contient nombre de singularités dans les vv.15-16 :

<sup>1325</sup> Les mentions d'Edom dans la suite du livre des Nombres tiennent compte de l'autonomie d'Edom en tant que frontière, Nb 21,4 ; 33,37 ; 34,3 ; Jos 15,1.21.

<sup>1326</sup> Bridge, « Polite Israel and impolite Edom », p. 85-86 pense qu'« Edom is blunt, therefore impolite, ... » Un tel jugement sur Edom ne tient pas assez compte du contexte ; de même, Anderson, « Edom in the Book of Numbers », p. 50-51, y voit la continuité du portrait prophétique, ce qui demeure discutable.

<sup>1327</sup> Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 225.

<sup>1328</sup> Olson, *Numbers*, p. 131-132 : « There is no command from God that Israel ought to approach Edom. Moses seems to be acting on his own, and it leads to failure, (20,14) ». Cet auteur partage une interprétation du passage d'Edom comparable à la nôtre dans la mesure où la tentative de Moïse de passer dans Edom est semblable à la tentative d'Israël d'envahir Canaan sans Dieu, Nb 14,39-45.

Nb 20,15 « nos pères sont descendus en Égypte et nous y avons habité de nombreux jours »

וַיָּרְדּוּ אֲבוֹתֵינוּ מִצְרָיִם וַיָּשֻׁבּ בְּמִצְרַיִם יָמִים רַבִּים

De même, l'expression « et les Égyptiens nous firent mal », est propre à ce passage, c'est la seule occurrence où les Égyptiens sont le sujet du verbe רָעַע. Cette forte différence terminologique avec les récits qui l'entourent est l'indication d'une insertion. Son insertion à cet endroit dans Nb 20 s'explique par la nécessité de le placer avant la confrontation avec Moab qui commence dès Nb 21. Pour respecter l'itinéraire allant d'Égypte en Canaan en passant par la Transjordanie, l'auteur n'avait pas d'autre choix que de placer l'épisode du détour d'Edom avant l'histoire de Balaam et le refus de Balaq, roi de Moab.

Comme nous l'avons vu, Nb 20,14-21 offre un parallèle frappant avec Nb 21,21-26. R. Achenbach en déduit qu'il y a une tradition pré-dtr que l'auteur de Nb 20,14-21 reprend.<sup>1329</sup> Cela lui permet d'aligner les rapports d'Israël et d'Edom sur les conflits avec le roi amorite. Nb 20,14-21 offre encore maints rapprochements avec Dt 2,2-6 en reprenant de ce passage la mention de la nourriture et de l'eau, pour offrir une autre version de la traversée d'Edom.<sup>1330</sup> Le contraste entre les deux passages est pourtant saisissant ; la question se pose dès lors de la relation entre Nb 20,14-21 et Dt 2,2-6 sur le plan rédactionnel

En raison de ce double parallélisme avec Nb 21,21-26 et Dt 2,2-6, Nb 20,14-21 est une adaptation inversée de Dt 2,2-6 par un alignement sur Nb 21,21-26. En Nb 20,14-21, s'il n'y a aucune légitimation divine du territoire édomite, l'inimitié de ce frère-voisin se conforme au projet divin des Nombres de renvoyer Israël au désert ; même si Israël est conciliant et se présente à lui comme son frère. De manière différente et plus stricte, Nb 20,14-21 redit l'indépendance d'Edom tout en mettant en évidence une hostilité nécessaire à Israël. En raison de l'unité de Dt 2 qui offre une image de la traversée des contrées du Néguev et de la Transjordanie, et en raison du caractère isolé, contrasté et singulier du rejet d'Israël par Edom, Nb 20,14-21 dépend de Dt 2,2-6. Cette dépendance a été montrée par R. Achenbach et E. Otto. Nb 20,19 se réfère tout particulièrement à Dt 2,28.<sup>1331</sup>

<sup>1329</sup> Cependant, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 341-344, en comparant Nb 20,14-21 avec Nb 21,21 ss, en déduit que Nb 20,14a.17.18.19.20a.21 relève d'une tradition pré-dtr.

<sup>1330</sup> MacDonald, « Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3 », p. 85, argumente qu'il n'est pas nécessaire de présupposer un récit pré-deutéronomiste sur Edom en Nb 20,14-21, mais que ce passage présuppose l'histoire pré-dtr de Sihôn et sa version dtr de Dt 2,24-37.

<sup>1331</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 335-336, offre une comparaison précise de ces péri-copes ; Otto, « Deuteronomium 1–3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 359-365 ; Albertz, « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie », p. 176-178, cet auteur conclut que Nb 20,14-

<p>Nb 20,19 :</p> <p>וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמַסְלָה נֵעֲלָה וְאִם־מִי־מִיד נִשְׁתָּה אֲנִי וּמִקְנִי וְנָתַתִּי מִכְרָם רֶק אֵין־דָּבָר בְּרִגְלִי אֶעֱבְרָה</p> <p>19 Les fils d'Israël lui dirent : « nous monterons par la grande route ; si nous buvons de ton eau, moi et mes troupeaux, je donnerai leur prix ; seulement ce n'est pas une affaire, que je traverse avec mes pieds.</p>	<p>Dt 2,28b :</p> <p>וּמִים בְּכֶסֶף תִּתֶּן־לִי וְשָׁתִיתִי רֶק אֶעֱבְרָה בְּרִגְלִי</p> <p>28b ... tu me donneras de l'eau pour son prix, seulement que je puisse traverser à pied.</p>
--	---

L'auteur de Nb 20,14-21 reprend cette histoire pour faire d'Edom non un adversaire héréditaire d'Israël, mais un peuple au service du projet divin. Écrit pour justifier une séparation, mais non le rejet d'Edom, ce récit nuance néanmoins le portrait d'Edom en en renversant l'image vénale, et pourtant paisible d'Esau que véhiculent les traditions de la Genèse<sup>1332</sup>. Nb 20,14-21 reflète une période tardive en faisant d'Edom un instrument de la théologie exclusiviste et punitive du livre des Nombres à l'encontre de la première génération des fils d'Israël.

### 7.2.2. Israël élimine Madian : Nb 31,1-24 ?

Le livre des Nombres est le seul à développer une tradition négative sur Madian en deux passages<sup>1333</sup>, Nb 25 et Nb 31. Nb 25 présente Moab et Madian comme le lieu de l'infidélité idolâtrique en raison des liens des Israélites avec les femmes moabites et de la liaison conjugale entre une fille de Madian et un prince israélite<sup>1334</sup>. Cette histoire, « l'affaire de Péor »<sup>1335</sup>,

21 est post-P : « Da aber die nach-priesterliche Ansetzung von Num 20,14-21 nunmehr feststeht, ... » ; Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 225-228, fait un résumé de la recherche pour conclure ainsi : « Der hier anstehende Abschnitt, Num xx,14-21 ist ein Zusatz der eingefügt wurde, ... »

<sup>1332</sup> Olson, *Numbers*, p. 131, montre fort justement comment Nb 20 renverse l'image d'Edom que dresse Gn 32-33. Oswald, « Die Revision des Edombildes », p. 230-232.

<sup>1333</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 615-622 ; Olson, *Numbers*, p. 176-180.

<sup>1334</sup> Nb 25 se compose de quatre temps :

6-9 : l'intervention de Pinhas, fils d'Éléazar

10-13 : Discours divin légitimant Pinhas pour l'éternité

14-15 : Présentation des protagoniste responsable de la colère divine

16-18 : Discours divin ordonnant l'extermination des Madianites.

Jan-Albert Roetman/Gaspar Visser't Hooft, « Nb 25 et la formation du Pentateuque à la croisée des enjeux post-exiliques », *Trans* 27 (2004), p. 37-67.

<sup>1335</sup> Olson, *Numbers*, p. 176. Une des questions que pose la mention de Baal de Péor est de savoir s'il s'agit d'une allusion ancienne. Il y a une tradition sur le Baal de Péor dont la

trouve son épilogue en Nb 31 avec l'extermination des Madianites. L'épisode prend place après des chapitres législatifs consacrés aux lois sur les sacrifices, les fêtes et les vœux. Il est suivi par des chapitres consacrés à la réglementation des prises de butin lors de conflits, Nb 31,26-54 et l'entrée en Transjordanie, Nb 32. Nb 31 fait suite à l'ordre divin de la fin du chapitre 25,16-18.<sup>1336</sup>

Dans le récit de Nb 25, le geste meurtrier de Pinhas anticipe ce que Yhwh ordonne. Pinhas, personnage de la troisième génération, est précisément celui que l'on retrouve à la tête de l'armée israélite pourchassant les Madianites en Nb 31.<sup>1337</sup> Nb 31 répare l'affront de Nb 25 et se termine en indiquant que les conditions d'installation en Transjordanie sont remplies avec l'élimination des peuples qui y habitent, la purification cultuelle et le respect des règles de la conquête et de la répartition des tributs avec une part pour la demeure de Yhwh et une part pour les Lévites. Le passage s'achève par la remise de tous les objets précieux pour la maison de Yhwh ; la Transjordanie présente toutes les caractéristiques requises par le Deutéronome pour la tenue d'un culte yahviste. Dès lors que les conditions d'installation sont réunies, Nb 32 peut raconter l'installation des tribus à l'Est du Jourdain.

Bien que le sujet de la guerre contre Madian y soit important, le chapitre 31 est principalement préoccupé par des questions culturelles.<sup>1338</sup> D'autres commentateurs soulignent la singularité de ce texte en raison de ces nombreux liens avec les chapitres précédents<sup>1339</sup>, Nb 31 serait une conclusion de questions d'ordre cultuel. Le passage se structure ainsi :

Nb 31,1-12	- L'attaque des Madianites et la tuerie de ses chefs et de Balaam. Pillage et capture des Madianites
31,13-20	- Discours de Moïse reprochant aux Israélites d'avoir laissé en vie les femmes madianites. Achèvement du massacre

mention la plus primitive se trouverait en Os 9,10, ce qui attesterait d'un culte à Baal de Péor, montagne sur laquelle Balaq a conduit Balaam en Nb 23,28. Osée est l'un des premiers prophètes à lutter contre l'omniprésence baalique. Cette allusion serait donc également ancienne en raison de sa brièveté ; l'on ne sait pas en quoi à consister le culte de Baal de Péor, ni comment les Israélites ont été amenés à le célébrer. On situe Péor à proximité de Pénouël, il s'agit d'un site qui fut également israélite ; Ps 106,28 fait plus directement allusion à Nb 25.

<sup>1336</sup> Susan Niditch, « War, Women, and Defilement in Numbers 31 », *Semeia* 61 (1993), p. 39-57.

<sup>1337</sup> La seule mention de Madian en Josué se trouve en Jos 13,21 dans l'expression les princes de Madian. Madian est ici associé à Sihon, roi des Amorites, roi d'Heshbôn dans un texte consacré au partage des terres pour les tribus transjordaniennes.

<sup>1338</sup> Il se trouve après une section consacrée aux affaires culturelles en Nb 28-30, Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, NIC.OT, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993, p. 587.

<sup>1339</sup> Knierim / Coats, *Numbers*, p. 296-297.

31,21-24	- Discours d'Eléazar sur l'usage de l'or et de l'argent pillé
----------	---

### 7.2.2.1. Une lecture de Nb 31,1-24

#### Nb 31,1-12

1 Yhwh dit à Moïse : 2 « Accomplis la vengeance<sup>1340</sup> des Israélites contre les Madianites ; ensuite tu seras réuni à ton peuple. » 3 Moïse parla au peuple : « Que des hommes parmi vous prennent les armes<sup>1341</sup> pour la guerre<sup>1342</sup> contre Madian, et ils seront contre Madian pour accomplir la vengeance de Yhwh contre Madian. 4 Mille et mille par tribus de toutes les tribus d'Israël, vous enverrez à la guerre mille. 5 Seront fournis<sup>1343</sup> parmi les clans d'Israël mille hommes de chaque tribu, soit douze mille hommes armés. » 6 Moïse envoya à l'armée ces mille hommes de chaque tribu, et avec eux Phinéas, le fils d'Eléazar, le prêtre<sup>1344</sup>, qui portait les ustensiles sacrés et les trompettes de l'acclamation. 7 Ils firent la guerre à Madiân, comme Yhwh l'avait ordonné à Moïse : ils tuèrent tous les mâles. 8 Ils tuèrent, les rois de Madiân au cours de leur extermination (à cause de leur profanation) : Evi, Réqem, Tsour, Hour et Réba, cinq rois de Madiân ; ils tuèrent aussi par l'épée Balaam, fils de Béor. 9 Les Israélites capturèrent les femmes des Madianites avec leurs progénitures, et ils pillèrent toutes leurs bêtes, tous leurs troupeaux<sup>1345</sup> et toutes leurs richesses. 10 Toutes leurs villes avec leurs habitations et tous leurs campements ils brûlèrent par le feu. 11 Ils prirent tout le butin, tout le pillage d'humain et de bête ; 12 ils amenèrent à Moïse, à Eléazar, le prêtre, et à toute<sup>1346</sup> la communauté des fils d'Israël, les captives, le pillage et le butin, au camp de la plaine aride de Moab, près du Jourdain, en face de Jéricho.

<sup>1340</sup> La version syriaque a la leçon : « je vengerai », ܕܩܝܡܬܝ.

<sup>1341</sup> Avec plusieurs manuscrits du Pentateuque samaritain, de la LXX, la version syriaque et la vulgate il convient de lire : ܕܥܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.

<sup>1342</sup> La LXX ajoute ici « devant Yhwh », ἐναντι κυρίου.

<sup>1343</sup> La LXX propose : « ils compteront parmi les milliers d'Israël par tribu », καὶ ἐξηρίθμησαν ἐκ τῶν χιλιάδων Ἰσραὴλ χιλίους ἐκ φυλῆς ; La Vulgate : « ils fourniront », dederunt ; la version syriaque : « ils sont choisis ».

<sup>1344</sup> Nous suivons la version de la LXX qui ne contient pas le terme « armée » après la mention d'Aaron : « Et Moïse les envoya, les milles et les milles par tribu avec leur force et Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre », ἀπέστειλεν αὐτοὺς Μωϋσῆς χιλίους ἐκ φυλῆς χιλίους ἐκ φυλῆς σὺν δυνάμει αὐτῶν καὶ Φινεες υἱὸν Ἐλεάζαρ υἱοῦ Ἀαρων τοῦ ἱερέως.

<sup>1345</sup> Avec le Pentateuque samaritain, le pluriel est préférable ܕܡܕܝܢܐ ; la LXX ne répète pas la redondance « bête, troupeau » du TM : « ils pillèrent les femmes de Madian, leurs biens, leurs troupeaux, leurs possessions et leurs forces, ils pillèrent ».

<sup>1346</sup> En suivant le Pentateuque samaritain, la LXX, la version syriaque.

Le passage commence en 31,1-6 par un ordre divin qui appelle à « venger » les Israélites avant que Moïse ne meure. L'ordre de « se venger » d'un peuple est unique dans le Pentateuque<sup>1347</sup>, et il s'agit de l'un des derniers actes de Moïse avant sa mort. Moïse identifie la tuerie des Madianites à la vengeance de Yhwh qui s'accomplir par l'intermédiaire du peuple : « et ils seront contre Madian pour accomplir la vengeance de Yhwh contre Madian », וַיִּהְיוּ עַל־מָדְיָן לְתֵת נִקְמַת־יְהוָה בְּמָדְיָן<sup>1348</sup>. Moïse signifie la suprématie de Yhwh sur les ennemis d'Israël et sa capacité à rétablir un ordre cultuel nouveau avec la génération des enfants au moment d'entrer en Canaan. L'armée de mille hommes levée par Moïse est conduite par Pinhas, fils d'Éléazar, portant les « ustensiles sacrés et les trompettes de l'acclamation ».<sup>1349</sup> Par cette inclusion et la mention de ces ustensiles, la guerre conduite par Pinhas est une « guerre sainte » dont le but est d'éliminer les responsables de la souillure d'Israël.<sup>1350</sup>

Aux vv.7-12, la guerre conduite par Pinhas consiste à éliminer tous les hommes de Madian : « ils tuèrent tous les mâles », וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר, et à atteindre Madian au plus haut en éliminant les cinq rois madianites « en raison de leur profanation », עַל־חֲלָלֵיהֶם.<sup>1351</sup> L'exécution des chefs a une fonction holistique pour marquer la disparition de Madian à laquelle s'ajoute le meurtre de Balaam, pourtant ni madianite ni impliqué dans l'affaire du Baal-Péor.<sup>1352</sup> Cette superposition voulue des deux histoires contrecarre jusqu'à l'idée d'un voyant étranger fidèle de Yhwh. La narration mixe les traditions de Moab et de Madian en un même rejet en Nb 25 et 31. Après le massacre des hommes, les Israélites se conforment partiellement à la loi qui

<sup>1347</sup> On retrouve en Jos 10,13 la même idée. Rappelons que la vengeance individuelle est permise selon Ex 21,20-21, et non permise selon Lv 19,18.

<sup>1348</sup> La formule est unique dans le Pentateuque, elle se retrouve en Jr 50,15.28 ; 51,11 au moment de la prise de Babylone. Nb 31 présuppose donc l'Exil et la fin de l'Exil.

<sup>1349</sup> Dans la qualification de Pinhas, il y a un effet cumulatif : les « ustensiles sacrés » sont ceux dont les lévites sont responsables en Nb 3,31 (4,15 et 18,3), quant aux « trompettes de l'acclamation », ce sont celles de Nb 10,1-10 ; Dt 20,2-4, voir aussi 2 Ch 13,12.

<sup>1350</sup> Olson, *Numbers*, p. 176 ; Niditch/War, « Women, and Defilement in Numbers 31 », p. 39-57. Par sa charge militaire et cultuelle, Pinhas est le digne successeur d'Éléazar, Nb 27,12-23.

<sup>1351</sup> L'expression est souvent rendu par « massacre ou extermination », mais elle est unique : une expression comparable se trouve en Jr 16,18. Après ce massacre, différents rites de purification sont appliqués pour permettre aux soldats de réintégrer le camp. L'épuration des captives rappelle que les femmes madianites furent responsables de l'idolâtrie de Nb 25 (Nb 31,16). Ce récit offre aussi des liens avec Jg 20-21 : la vengeance y est conduite par une armée qui est la somme des délégations militaires de chaque tribu. Nb 31 est un récit de combat, le dernier avant ceux qui permettront l'entrée au pays de Canaan en Josué, il est aussi une analepse du combat de Moïse contre Amalec, Ex 17,9-16 dont la mention revient en Nb 24,20ss.

<sup>1352</sup> Jos 13,21 raconte l'extermination de cinq princes de Transjordanie, et de cinq rois amorites en Jos 10. Parmi les rois massacrés, il y a un certain Hour : serait-ce une volonté de supprimer toute image positive de Madian ?



les autorise, en certaines circonstances, à prendre les femmes de leurs ennemis « pour les villes très éloignées », Dt 20,14.<sup>1353</sup> Le vocabulaire utilisé fait encore écho au massacre des Sichémistes de Gn 34,29 et à l'enlèvement de leurs femmes, ainsi qu'aux guerres menées par Josué, Jos 6,24 et 8,2.

La destruction de Madian a pour première intention de montrer que la deuxième génération accomplit les ordres donnés à la première génération, elle en corrige les errements par le châtiment infligé aux coupables Madiannites.<sup>1354</sup> Elle élimine le peuple et le pays de Madian, responsable de l'infidélité à Yhwh en supprimant les possibilités d'une continuité pour ce peuple, puisque leurs femmes et leurs progénitures sont désormais captives des Israélites. Une deuxième intention consiste à mettre en avant le sacerdoce d'Éléazar et de Pinhas. Si l'action militaire prépare les actions de Josué lors de la conquête de Canaan, Josué est pourtant absent du récit<sup>1355</sup> : les captives et le butin sont conduits « devant Moïse et Éléazar et la communauté d'Israël », וַיָּבִאוּ אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל-עֵדֻת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל. Ce positionnement éminent d'Éléazar est particulier au livre des Nombres. Cette mise en avant du rôle sacerdotal prolonge l'histoire de la succession de Moïse en Nb 27,12-23 où Éléazar a un rôle prédominant.<sup>1356</sup> Une troisième intention est d'avertir la seconde génération qui n'est pas idéalisée dans les versets qui suivent : la conformité de leurs actes à la loi de Dt 20 n'est qu'apparente.

#### Nb 31,13-20

13 Et Moïse sortit<sup>1357</sup>, Éléazar, le prêtre, et tous les princes de la communauté au devant d'eux, hors du camp. 14 Moïse se mit en colère contre les officiers de l'armée, les chefs de mille et les chefs de cent, qui étaient revenus de la guerre et du combat. 15 Moïse leur dit : « Pourquoi<sup>1358</sup> avez-vous laissé la vie à toutes les femmes ?! 16 Ce sont elles qui, par la parole de Balaam, ont entraîné les Israélites à agir de manière infidèle contre Yhwh<sup>1359</sup>,

<sup>1353</sup> Olson, *Numbers*, p. 177, cf. infra, la conclusion de l'étude de Nb 31.

<sup>1354</sup> *Ibid.*, p. 179-180.

<sup>1355</sup> Même observation dans Römer, « Les guerres de Moïse », dans Römer, *La construction de la figure de Moïse*, p. 177, l'auteur relève que Moïse est fortement impliqué dans cette guerre.

<sup>1356</sup> Nb 31 valorise le service sacerdotal. Dans les Nombres, le grand prêtre jouit d'une autonomie par rapport à Moïse, prenant même en charge certaines de ses prérogatives. Il y a une hiéocratization du pouvoir qui se substitue au pouvoir de Moïse, Nocquet, « Nb 27,12-23 », dans Römer, *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 655-675.

<sup>1357</sup> En suivant également la Pentateuque samaritaine et la LXX avec le verbe au singulier : « Et Moïse sortit », Καὶ ἐξῆλθεν Μωϋσῆς.

<sup>1358</sup> De même, le Pentateuque samaritain et la version syriaque, לָמָּה הִחַיִּיתָם. Pour la LXX : « pourquoi avez-vous capturé vivante toutes les femmes ? »

<sup>1359</sup> La LXX offre ici aussi une version différente : « En effet, ce sont elles (les femmes) selon la parole de Balaam, qui ont fait quitter les fils d'Israël et (leur ont fait) mépriser la parole du Seigneur devant Péor, et un fléau est advenu dans la communauté du Sei-

dans l'affaire de Péor ; c'est alors qu'un fléau advint à la communauté de Yhwh. 17 Maintenant, tuez tout mâle parmi la pro-géniture<sup>1360</sup> ; et la femme ayant connu un homme et la couche d'un mâle, tuez ; 18 mais la progéniture qui n'a pas connu la couche d'un mâle, faites la<sup>1361</sup> vivre pour vous. 19 Et vous, campez hors du camp sept jours, quiconque a tué une vie et quiconque a touché un cadavre ; vous vous purifierez (de votre péché) le troisième et le septième jour — vous et vos captives<sup>1362</sup>. 20 Et tout vêtement, tout objet de peau, de tout ouvrage avec de la chèvre et tout ustensile de bois vous purifierez.<sup>1363</sup>

La colère de Moïse reflète la colère de Yhwh dans la mesure où l'attitude des Israélites représente une violation de la Torah. L'impureté du butin pris par les Israélites menace la pureté du camp et celle de la tente de la rencontre.<sup>1364</sup> La colère de Moïse vise à régler définitivement « l'affaire de Péor » en éliminant les femmes de Madian responsables d'avoir conduit les Israélites à l'apostasie de Yhwh, v.16. Dans les propos de Moïse, il y a une identification entre les filles de Madian et les filles de Moab.<sup>1365</sup> Pour régler la question de l'impureté, Moïse distingue les femmes mariées à éliminer de leurs progéniture, non-mariées destinées aux Israélites : « mais la progéniture qui n'a pas connu la couche d'un mâle, faites la vivre pour vous », וְכָל הַטָּף בְּנֵשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר הַחַי לָכֶם. Cette distinction et l'appropriation de femmes de la seconde génération sont comparables à l'histoire de Jg 21,11 et à l'appropriation des femmes de Yavesh de Galaad par les Benjaminites.

---

gneur », αὐται γὰρ ἦσαν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ κατὰ τὸ ῥῆμα Βαλααμ τοῦ ἀποστῆσαι καὶ ὑπεριδεῖν τὸ ῥῆμα κυρίου ἔνεκεν Φογῶρ, καὶ ἐγένετο ἡ πληγὴ ἐν τῇ συναγωγῇ κυρίου. La version syriaque offre la leçon suivante : « et rebellaverunt et iniuste egerunt contra Dominum » ; et avec la vulgate et les Targoums il est possible de comprendre : « à agir de manière infidèle contre Yhwh » soit « à trahir le Seigneur », למעל מעל ביהוה, soit « à se détourner du Seigneur », לסור מעל יהוה, pour d'autres explications, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 619.

<sup>1360</sup> La LXX a la leçon : « tuez tout mâle et tout ce qui lui appartient ». Par rapport au début du passage, la redondance insiste sur l'éradication des représentants mâles de Madian.

<sup>1361</sup> En suivant la LXX : ζωογήσατε αὐτάς.

<sup>1362</sup> En suivant le Pentateuque samaritain.

<sup>1363</sup> La LXX et la version syriaque ont une version selon laquelle il s'agirait de « détruire » dans un sens voisin de purification : ἀφ᾽αγνίετε.

<sup>1364</sup> Une telle problématique relèverait selon Achenbach, *Die Vollendung*, p. 619, de la législation de Nb 5,2-6 et pourrait avoir sa source parmi les milieux de la diaspora responsables de l'écriture d'Ez 14,12ss.

<sup>1365</sup> La région du sud de la Transjordanie et une partie du Néguev était considérée comme un ensemble à une époque tardive. Sur la géographie édomite et sa présence à l'Est et à l'Ouest de la Arabah et dans le Néguev, Diana Vikander Edelman, « Edom: A Historical Geography », dans Edelman, *You shall not Abhor an Edomite for he is your Brother*, p. 1-11 ; Piotr Bienkowski, « The Edomites: The Archaeological Evidence from Trans-jordan », dans Edelman, *You shall not Abhor an Edomite*, p. 41-92.

Le récit relie subtilement la nécessité de la séparation radicale à la thématique des deux générations pour en infléchir la portée.<sup>1366</sup> En d'autres termes, comme la deuxième génération des Israélites n'est pas responsable des fautes de la première génération (Nb 26,63), les filles madianites ne sont pas responsables de ce qu'ont fait leurs mères ; l'extermination des Madianites ne peut plus être totale, absolue et radicale. L'initiative de Moïse se distancie de la loi de l'anathème qui consiste à éliminer totalement l'ensemble des populations selon Jos 6,12-21 ; elle trouve un compromis avec la loi de Dt 20,14 dans laquelle les Israélites peuvent prendre les femmes et progéniture de leurs ennemis pour les villes lointaines. La décision de Moïse est également à comprendre à la lumière de Dt 21,10-14 qui autorise le mariage avec une captive.<sup>1367</sup>

L'initiative de Moïse ne relève plus strictement de la théologie des livres d'Esdras et de Néhémie légiférant pour interdire les mariages interethniques, Esd 10,1-17 ; Né 13,23-31.<sup>1368</sup> Moïse ne condamne pas toute union interethnique. L'ordre de laisser vivre « les filles qui n'ont pas connu d'hommes » doit être compris comme une intégration de femmes madianites à la communauté d'Israël. Sans remettre en cause la guerre punitive contre Madian, l'initiative de Moïse en relativise la portée, puisque les filles de l'ennemi contribuent à l'accroissement d'Israël. Les captives sont, elles-aussi, concernées par le rite de purification et appelées à intégrer le camp après le temps nécessaire de la purification : « vous vous purifierez (de votre péché) le troisième et le septième jour — vous et vos captives », *וְהִתְחַטַּטְתֶּם בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וְשִׁבְיֵיכֶם*. Le lien avec l'histoire de Jg 21 laisse entendre que la continuité d'Israël est liée à l'apport de femmes prises en dehors d'Israël.<sup>1369</sup>

#### Nb 31,21-24

21 Eléazar, le prêtre, dit aux hommes de guerre qui étaient allés au combat : Voici ce que prescrivent les coutumes de la loi que Yhwh a ordonnée à Moïse<sup>1370</sup>. 22 Seulement, l'or, l'argent, le bronze, le fer, l'étain et le plomb,

<sup>1366</sup> L'association de Balaam avec l'histoire de Baal-Péor relève d'un travail complexe sur ces traditions, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 619.

<sup>1367</sup> Olson, *Numbers*, p. 177-178, pense que Nb 31 se conforme à Dt 20,14. Le lien n'apparaît pas évident dans la mesure où rien n'est dit de l'intégration de cette prise de guerre. De plus il s'agit de villes lointaines, pour les autres villes l'interdit concerne toute la population.

<sup>1368</sup> Pour une approche de la question des mariages interethniques, Bianchi, « La semence sacrée », p. 83-102 ; Sérandour, « La prétendue crise des mariages mixtes. *Néhémie* 8-10 dans la tradition d'*Esdras* », p. 103-113.

<sup>1369</sup> Sur ce passage, Corinne Lanoir, *Femmes fatale, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*, AcR, Genève, Labor et Fides, p. 211-242.

<sup>1370</sup> Le Pentateuque samaritain offre un long développement au verset 21 qui suit ensuite le TM des versets 21 à 24. Le Pentateuque samaritain fait précéder la prise de parole

23 tout ce qui peut aller au feu, vous le ferez passer par le feu<sup>1371</sup>, et il sera pur. Autrement par l'eau lustrale il sera purifié ; tout ce qui ne peut pas aller au feu vous le ferez passer dans l'eau. 24 Vous laverez vos vêtements le septième jour, et vous serez purs ; après vous entrerez dans le camp.

Si le rôle d'Éléazar est important, il se conforme à la loi transmise par Moïse. La purification exigée par Éléazar pour tous les objets rapportés du pillage des Madianites s'enracine dans une représentation sacerdotale d'Israël. Les deux modes opératoires de purification par le feu et l'eau lustrale utilisent un vocabulaire spécifique.<sup>1372</sup> L'insistance sur le campement à l'extérieur du camp et la purification de tous les objets sont une forme de réserve à l'encontre de l'éthique de violence liée à l'attaque contre Madian.<sup>1373</sup> Les hommes de guerre, et leur butin doivent se purifier pour réintégrer la communauté et le camp des Israélites avec leurs captives madianites, pour entrer en communion avec Yhwh.

Nb 31,1-24 est une réinterprétation interne des lois sur l'anathème, sur les relations avec les autres peuples et les mariages mixtes. Ce récit retravaille l'inimitié et le rejet contre Madian : tout le peuple madianite n'est pas exterminé, une partie des femmes échappe au massacre pour entrer dans la communauté d'Israël, et assurer sa pérennité.<sup>1374</sup> L'intention est de montrer combien les nations étrangères, malgré leur inimitié, ont contribué à la continuité d'Israël et comment Israël est devenue une population mélangée. Si le dernier acte de Moïse est bien de veiller à la pureté cultuelle d'Israël, la pureté cultuelle ne signifie pas la pureté ethnique.

#### 7.2.2.2. Nb 31,1-24 et son cadre littéraire et historique

Ce récit appartient au genre des « rapports de bataille ». Il s'agit d'un récit tardif qui présuppose de nombreuses narrations :<sup>1375</sup>

- l'armée des 12000 hommes, Jg 21,10-12
- les exploits de Gédéon, Jg 8,12.24-27
- le partage du butin, 1S 30,24-25

---

d'Éléazar par celle de Moïse : Et Moïse dit à Éléazar le prêtre », reprenant de manière identique ce qui suit. Moïse est de nouveau en position d'autorité par rapport à Éléazar.

<sup>1371</sup> Le segment de phrase : « vous le ferez passer par le feu » manque dans la LXX.

<sup>1372</sup> Le feu comme moyen de purification, Lv 13,52. L'expression « passer par le feu » est plutôt rare, 2R 16,3 ; 17,17 ; 21,6 ; 23,10. De même la mention « par l'eau lustrale », *בַּמֵּי הַלִּטְוָה*, est une expression propre au livre des Nombres, Nb 19,9.13.20.

<sup>1373</sup> Olson, *Numbers*, p. 179-180.

<sup>1374</sup> Un même phénomène se produit en Gn 34,29 et Jg 21,11.

<sup>1375</sup> Knierim / Coats, *Numbers*, p. 296-297 ; Ashley, *The Book of Numbers*, p. 588.

Ajoutons que l'usage du mot « progéniture, descendance », נַחֲלָה, se développe tardivement.<sup>1376</sup> Nb 31 serait l'œuvre d'un éditeur de la fin de l'époque perse qui considère la relation avec les Madianites comme une difficulté.<sup>1377</sup> L'idéologie de Nb 31 reflétant celle d'Esdras-Néhémie, il s'agirait d'un passage produit par des milieux judéens qui intègrent dans le Pentateuque leur vision plus ethnique du salut. Ces passages auraient la volonté de contrecarrer l'importance de Madian dans l'histoire des origines d'Israël. Assombrissant l'image de Madian, les auteurs de Nb 25 et Nb 31 légitimeraient une séparation stricte avec le territoire d'Edom. R. Achenbach estime que l'idée d'une parenté arabo-madianite avec les Israélites qui fut admise lors de la suprématie perse jusqu'en Égypte interpellait déjà la conscience de soi de certains cercles judéens. C'est pourquoi en l'an 400 au moment où l'empire perse se détache de l'Arabie qui se développe en région tribale indépendante, la conscience des parentés madiano-israélites changea drastiquement et se transforma : les Madianites devinrent des ennemis héréditaires, Nb 25,16-18 et 31.<sup>1378</sup> Une telle interprétation doit être nuancée : la pointe du récit concerne la pureté cultuelle des Israélites revenant de la guerre et il n'y a pas d'interdit à épouser une femme madianite. Nb 31 est plutôt un *midrash* au caractère apologétique et légendaire<sup>1379</sup> : aucun Israélite n'est tué, l'immensité du butin accaparé avec le nombre impressionnant d'animaux, tout cela indique une protection divine supranationale d'Israël. Nb 31 projette un exploit militaire attribué à Gédéon aux temps des origines d'Israël avec Moïse.<sup>1380</sup> Nb 31 relève d'une écriture théocratique fort tardive sur l'offrande au temple en provenance du butin de la guerre en raison des liens avec la théologie des livres des Chroniques.<sup>1381</sup> Il est intéressant de constater que ce travail midrashique fait néanmoins glisser la pointe du récit d'une aversion totale à l'encontre des Madianites (Edom), que Nb 25 met en évidence, à une problématique sur la pureté cultuelle d'Israël qui n'est pas basée sur l'interdit du mariage avec des femmes étrangères. Une façon habile de dépasser une inimitié sécu-

<sup>1376</sup> Sur les 41 emplois du terme, la majorité se trouve dans le Pentateuque : Gn 34 et dans le cycle de Joseph (7x) ; en Exode (3x) ; dans les Nombres (10x) ; en Deutéronome (7x) ; Jos 1,14 et 8,35 ; Jg 18,21 ; 21,10 ; Est 3,13 ; 8,11 ; Esd 8,21. Ce terme marque l'introduction de la problématique post-exilique de la deuxième génération.

<sup>1377</sup> Ashley, *The Book of Numbers*, p. 589.

<sup>1378</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 186.

<sup>1379</sup> Cet aspect midrashique est reconnu par plusieurs commentateurs et pleinement illustré par l'étude de R. Achenbach, *Die Vollendung*, p. 615-622.

<sup>1380</sup> Il y a un certain consensus sur le trait midrashique de Nb 31, *ibidem*, p. 620 ; Römer, « Les guerres de Moïse », dans Römer, *La construction de la figure de Moïse*, p. 176 ; Knauf, *Midian*, p. 165-168.

<sup>1381</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 622, montre que la question du butin de guerre et des objets culturels se trouve traitée dans le livre des Chroniques, 1Ch 18,11 ; 2Ch 4,7-5,1.

laire : la vigilance quant à la pureté cultuelle détermine la relation à Yhwh et l'appartenance à Israël plus que l'origine ethnique.

### 7.3. *Le pays de Moab libéré : Nb 21,26-31 ?*

Dans ce paragraphe, notre recherche s'intéresse à la mention de Moab dans le récit de la conquête des territoires de Sihôn et Og. Le récit de Nb 21 inclut un poème dans lequel il est question du pays de Moab dépossédé auparavant par Sihôn, roi des Amorites, Nb 21,26-31.<sup>1382</sup>

Nb 21,26 Car Heshbôn était la ville de Sihôn, roi des Amorites ; il avait fait la guerre au roi de Moab le premier et il avait pris tout son pays de sa main jusqu'à l'Arnon<sup>1383</sup>. 27 C'est pourquoi les sages<sup>1384</sup> disent arrivant<sup>1385</sup> à Heshbôn :

Qu'elle soit construite, qu'elle soit fondée, la ville de Sihôn<sup>1386</sup> !

28 Car un feu est sorti de Heshbôn,  
une flamme de la ville de Sihôn ;  
elle a dévoré jusqu'à Moab,  
elle a avalé les stèles de l'Arnon.<sup>1387</sup>

29 Malheur pour toi, Moab !

Tu périras, peuple de Kemosh !

Il a fait de ses fils des déportés

et de ses filles des captives<sup>1388</sup>

pour le roi des Amorites, Sihôn.

30 Nous les avons criblés de flèches<sup>1389</sup> :

<sup>1382</sup> Pour une étude détaillée, Achenbach, *Die Vollendung*, p. 358-365 ; Ludwig Schmidt, « Sihon und Og in Num 21,21ff.\* und Dtn 2,24ff.\* Ein Beitrag zur Entstehung des Buches Numeri », dans Frevel / Pola / Scharf, *Torah and the Book of Numeri*, p. 314-333 (320-327) ; Gaß, *Die Moabiter*, p. 190-199.

<sup>1383</sup> La LXX donne la leçon : « depuis Aroer jusqu'à l'Arnon », ἀπὸ Ἀροὲρ ἕως Ἀρνῶν.

<sup>1384</sup> La version syriaque donne : « dans les chansons (sentences) », במשלים.

<sup>1385</sup> Selon le Pentateuque samaritain qui donne la forme du participe masculin pluriel : באי.

<sup>1386</sup> Plusieurs manuscrits samaritains donnent une forme hitpaël : « qu'elle soit fondée », התיבון.

<sup>1387</sup> Notre traduction suit la LXX qui propose un texte plus clair :

καὶ κατέφαγεν ἕως Μωαβ  
καὶ κατέπιεν στήλας Ἀρνῶν.

La LXX présuppose un texte hébreu avec le verbe « avaler », בלע.

<sup>1388</sup> Le Pentateuque samaritain dans deux manuscrits : « dans la captivité », בשבי.

<sup>1389</sup> Le v.30 contient de nombreuses variantes et semble corrompu. La LXX donne le texte suivant : « et leur descendance sera exterminée, Heshbôn jusqu'à Dibôn, et les femmes ont encore allumé de nouveau un feu contre Moab », καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπολείται, Ἐσεβῶν ἕως Διβῶν, καὶ αἱ γυναῖκες ἔτι προσεέκαυσαν πῦρ ἐπὶ Μωαβ. Traduction selon *La Bible d'Alexandrie. LXX. 4 Les Nombres*, Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Gilles Dorival, Paris, Cerf, 1994, p. 411-413. La traduction donne

Heshbôn est détruite jusqu'à Dibôn ;  
nous avons semé la dévastation jusqu'à Nophah,  
qui touche à Medba.

31 Ainsi Israël habita dans le pays<sup>1390</sup> des Amorites. 32 Moïse envoya des espions reconnaître Yazer. Ils capturèrent ses filles, il déposséda les Amorites qui étaient là.

### 7.3.1. Une lecture de Nb 21,26-31

En Nb 21, la conquête de la Transjordanie préparait le récit de la trahison de Baal de Péor de Nb 25, avant que l'histoire de Balaam soit introduite dans le livre des Nombres. Une des intentions du poème sur l'élimination de Moab par le roi Sihôn à cet endroit prépare le lecteur au récit de Nb 22–24. Quoiqu'il en soit, ce poème est étonnant dans le contexte du livre des Nombres. Alors que Nb 21,26-31 assure que Moab a péri, le lecteur retrouve Moab et son roi en Nb 22. Pourquoi la tradition des Nombres a-t-elle préservé la victoire d'ennemis sur d'autres peuples voisins d'Israël ? D. Olson attribue cette insertion à une forte tradition anti-moabite que l'on retrouve en Jg 3,12-30 ; 2R 3 ; Es 15–16 ; Jr 48. Le poème expliquerait ainsi pourquoi le roi de Moab est si effrayé devant Israël qui a vaincu le puissant Sihôn.<sup>1391</sup> Une explication comparable se trouve dans R. Achenbach : « Das macht im Vorgriff auf die folgende Bileam-Perikope durchaus Sinn und verstärkt den antimoabitischen Effekt, der die Kap 22-25\* beherrscht, welche von HexRed dem Dtn vorangestellt worden sind...<sup>1392</sup> » Une telle explication peut être nuancée dans la mesure où les rapprochements avec Jr 48,45-47 et Jg 11,12-27 pointent vers une autre interprétation possible de ce poème. La question demeure de déterminer si ce poème est un oracle contre Moab ou contre les Amorites ou les deux à la fois.

Au v.26, le poème contient une tension entre l'affirmation que les Amorites ont combattu et dépossédé le premier roi de Moab : « il avait fait la guerre au roi de Moab le premier et il avait pris tout son pays de sa main jusqu'à l'Arnon », והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את-כל-ארצו מידו עד-ארנן, et la mention d'un rétablissement d'Heshbôn, ville de Sihôn, roi amorite : « Qu'elle soit construite, qu'elle soit fondée », תבנה ותבונן. Cela suppose

---

une riche note dans laquelle est souligné le fait que les Targoums Neophiti et Onqelos ajoutent une glose: l'oracle s'adresse aux Amorhéens : « Finie la royauté Heshbôn, passée la suprématie pour Dibôn ». Cependant, pour la LXX, l'oracle est dirigé contre Moab en raison de la deuxième partie du verset. La note offre également les explications allégoriques de Philon d'Alexandrie qui comprend le verset comme un oracle contre Moab.

<sup>1390</sup> Le Pentateuque samaritain contient : « dans les villes », בערי.

<sup>1391</sup> Olson, *Numbers*, p. 138-139.

<sup>1392</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 365.

que la ville amorite a été détruite ou soumise. Il est alors étonnant que le poème parle du rétablissement de la ville que les Israélites ont détruit dans les versets précédents. Il demeure aussi intrigant que le poème chante Heshbôn et son rétablissement s'il s'agit de la ville dont on dit ensuite qu'elle réduit totalement Moab. La lecture de ce poème demeure difficile d'autant que le v.30, selon le TM, semble faire l'éloge de l'action des Israélites qui ont détruit Heshbôn : « Heshbôn est détruite jusqu'à Dibôn », אֶבְרַת הַשְּׁבוֹן עַד-דִּיבּוֹן.<sup>1393</sup> L'oracle s'adresserait à Sihôn et à sa capitale Heshbôn : les Israélites ont eu la fonction de débarrasser le pays de la domination des Amorites.<sup>1394</sup> Le poème s'achève bien dans cette perspective, puisqu'Israël a pris la place des Amorites.<sup>1395</sup>

Les lieux mentionnés sont ceux que l'on retrouve lors de l'occupation de la Transjordanie par les tribus de Ruben et de Gad, Jos 13,24-25 (mention de Yaser). La tension interne s'explique par le fait que les mêmes lieux sont ceux du royaume amorite et ceux du territoire de Moab en raison des désignations « de l'Arnôn jusqu'au Yabboq ». Heshbôn est aussi une ville de Moab en Jr 48,2. Cette ambiguïté du poème peut également être éclairée par la comparaison avec Jr 48,45-47 et Jg 11,11-27.<sup>1396</sup> En Jr 48, les versets mentionnés se situent à la fin d'un chapitre consacré à la description de la désolation de Moab et à l'explication de son malheur.<sup>1397</sup> Selon Jr 48,45-46, la destruction de Moab est le fait du roi Sihôn, les deux poèmes concordent avec des motifs communs.<sup>1398</sup>

La présentation de la désolation de Moab est à rapprocher du malheur d'Israël et de Juda. La formule de « malheur », אֵי, sert à décrire le malheur de Jérusalem Jr 13,27 ; Ez 24,6. La désolation prophétique à l'égard de Moab s'exprime donc dans des termes voisins de ceux de la désolation d'Israël et de Juda<sup>1399</sup>, disant la proximité du sort de Moab de celui des exi-

<sup>1393</sup> Cette traduction suit celle de Dhorme : « Elle est perdue, Heshbôn », La Bible, Ancien Testament, La bibliothèque de la Pléiade, NRF, Paris, Gallimard, 1956, p. 458.

<sup>1394</sup> Cf. supra, la note sur le v.30 et les interprétations des Targoums. La version de la LXX insiste davantage sur la fin de Moab et son absence de continuité.

<sup>1395</sup> Cette finale est redondante avec l'installation d'Israël au v.31 : « Israël habita le pays des Amorites », et le v.32 qui décrit la prise du pays, la capture des filles amorites, en reprenant le motif de l'envoi des espions de Nb 13-14.

<sup>1396</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 364-365.

<sup>1397</sup> William McKane, *Jeremiah. Vol II : Commentary on Jeremiah XXVI-LII*, International Critical Commentary, T&T Clark, Edinburgh, 1996, p. 1193-1202, souligne également le lien avec Nb 21,27-31. La LXX ne connaît pas ce poème.

<sup>1398</sup> Ceux du « feu qui sort d'Heshbon, de la flamme du milieu de Sihôn », « du malheur de Moab », et celui de « la descendance qui est captive ou expulsée. »

<sup>1399</sup> L'expression décrivant la captivité, בְּשִׁבְיָ, est également typique de la situation de Juda en exil, Dt 28,41 ; Jr 20,6 ; Ez 12,11. De même, le terme « rescapés », פְּלִיטִים, désigne ceux qui ont échappé à la déportation babylonienne et qui peuvent être destinés au malheur ; Jr 44,14 annonce qu'il n'y aura pas de « rescapés » parmi les immigrés en Égypte. En Jr 50,28 et 51,50, ce sont les déportés de Babylone qui sont les « rescapés » ; ils ont



lés. Le lecteur comprend dès lors pourquoi l'oracle de Jr 48,47 se transforme en oracle de salut pour Moab : « Je retournerai la captivité de Moab dans la suite des temps—déclaration de Yhwh ». <sup>1400</sup> La proximité des deux poèmes permet d'interpréter l'extermination des Amorites de Nb 21,21-31, moins comme une position anti-moabite, que comme une libération territoriale du pays de Moab. Si l'interprétation proposée d'un respect du territoire moabite et de sa libération est probable, elle peut s'appuyer sur l'image de Moab que transmet la négociation de Jephté avec le roi des Ammonites en Jg 11,11-27. Dans cette négociation l'image de Moab (et celle d'Edom) est celle d'un territoire autonome et respecté, que les Israélites contournent.

En Nb 21,21-31, l'introduction du poème sur le malheur de Moab ne sert pas à renforcer une position anti-moabite déjà largement documentée, mais il s'agit d'un oracle contre le roi Sihôn et sa capitale Heshbôn. Au contraire, l'introduction de ce poème sur Moab en Nb 21 sert à légitimer un territoire qui devient par la suite autonome, habité par les Moabites, Nb 22-24, et plus tard en Nb 32 le territoire où s'installent les tribus transjordanienues. Il y a là une manière de reconsidérer l'inimitié séculaire entre Moab et Israël. Moab ne représente plus une population et un territoire à rejeter.

### 7.3.2. Nb 21,26-31 et son cadre littéraire et historique

La version de Nb 21,26-31 est dépendante de Dt 2,37-3,9, une version deutéronomiste. Comme Dt 2,24-3,7, Nb 21,21-31 présuppose un récit prédtr des guerres contre Sihôn et Og. <sup>1401</sup> Pour ce qui est de la partie poétique, cet épisode n'a pas de parallèle dans la LXX, ce qui est l'indice de son caractère tardif. De plus, l'analyse du vocabulaire de Nb 21,26-31 et de Jr 48,45-46 pointe également dans ce sens. <sup>1402</sup> Il s'agit selon R. Achenbach d'une reprise et d'un élargissement de la rédaction hexateuchale en raison de la thématique de la conquête territoriale qu'elle véhicule avec une pointe anti-

---

une fonction prophétique déclarant la « vengeance de Yhwh » et annonçant le malheur de Babylone. Selon Es 66,19, les « rescapés » ont une fonction de messagers parmi les nations les plus lointaines. Moab est la seule nation étrangère qui fait ainsi le sujet d'un cri de malheur. En 1S 4,7-8, les Philistins eux-mêmes se déclarent « malheureux » devant la puissance des dieux d'Israël.

<sup>1400</sup> Des promesses comparables se trouvent en Jr 49,39, et en Dt 4,30 pour Israël même.

<sup>1401</sup> Pour Otto, « Deuteronomium 1-3 », dans Otto, *Die Tora*, p. 380, Nb 21,21-23\* contient un vieux récit prédtr, une vieille légende que Dt 2,26.27-28.30a.32 reprend également.

<sup>1402</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 364, montre que le vocabulaire de ce passage a de nombreux parallèles avec la littérature tardive : v.27, le verbe « fonder », בִּנָּה, au hitpaël se trouve en Es 54,15 ; Pr 24,3 ; « un feu sortit », יָצָא אֵשׁ, Lv 9,24 ; 10,2 ; Nb 16,35 ; Ez 19,14 ; Jg 9,15.20 ; « flamme » (mot d'origine étrangère), לֶהֱבִיחַ, Es 10,17 ; 47,14 ; « rescapé », פֶּלִיט, Es 45,20 ; 66,19 ; Abd 18...

moabite.<sup>1403</sup> Si, comme le pense R. Achenbach, il y a une évocation ou une préparation à la problématique de l'installation en Transjordanie, il faut y voir non pas une tradition anti-moabite, mais au contraire, une libération du territoire de Moab dans lequel les tribus trans-jordaniennes pourront s'installer. Cette insertion est à attribuer à une main rédactionnelle favorable aux communautés en diaspora dans la mesure où l'histoire de Balaam n'est pas anti-moabite, mais raconte comment Moab ne peut empêcher l'installation d'Israël sur son territoire, comme nous l'avons vu. C'est bien ainsi que l'interprète Jg 11,12-27.

### *Bilan*

Le bref regard porté sur la thématique de l'inimitié entre Israël et ses voisins conduit à y voir un profond travail de réflexion qui aboutit à une appréciation nouvelle des relations d'Israël avec les nations dans le livre de l'Exode et des Nombres.

- Ex 17,8-16, en raison de la participation d'Hour aux côtés d'Aaron pour combattre Amaleq serait une composition favorable à Madian associé à Israël dans cette lutte. Le récit énigmatique serait une préparation à Ex 18 qui donne à la figure de Jéthro un rôle essentiel dans l'organisation de la gouvernance d'Israël.
- Nb 20,14-21, souvent interprété comme le signe d'une opposition radicale entre Edom et Israël, témoigne plutôt de la participation d'Edom à la sanction d'Israël en empêchant définitivement ce dernier de pénétrer en Canaan par le sud.
- Nb 31,1-24 oppose radicalement Israël à Madian appelé à être éradiqué. Notre lecture propose de relativiser le rejet de Madian en indiquant que Madian participe paradoxalement à la continuité d'Israël. Le récit souligne que c'est la pureté culturelle qui détermine la relation à Yhwh et à Israël, et non l'appartenance ethnique.
- Enfin, notre lecture de Nb 21,26-31 tend à lire cet oracle non en tant que position anti-moabite. Il convient plutôt d'y voir une libération du territoire moabite qui prépare l'installation des tribus transjordaniennes. Cet oracle met plutôt en scène une forme de réhabilitation de Moab qui n'est plus un territoire à rejeter.

Ces développements tardifs s'opposent donc à Dt 23,4-5 et au rejet de la Transjordanie, reflet des tensions de l'époque d'Esdras et Néhémie. Il s'agit

<sup>1403</sup> Achenbach, *Die Vollendung*, p. 358-359.365 : « Der Gesamte Passus Num 21,24b-32 dürfte demnach das Ergebnis späterer Fortschreibung des HexRed (und seiner Ergänzungen ?) sein, der – ausgehend von Num 32 (Dt 3,12ff.–Jos13,15-31) und Jos 22\*, die Ruben-Problematik und die des Ostjordanlandes besonders im Blick genommen hat. »

d'un travail législatif provenant des milieux judéens de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle venant légitimer une séparation ethnique. La lecture proposée met en lumière le fait que l'inimitié séculaire d'Israël à l'égard de Moab et Edom a été retravaillée et revisitée, elle s'oppose à la tradition prophétique des oracles contre les nations de Moab et d'Edom, tradition basée sur certains événements de la période babylonienne.<sup>1404</sup> En revisitant les relations d'Israël à Moab et Edom dans les traditions d'origine, ces récits tardifs rendent compte des nouvelles relations qui se sont instaurées à l'époque perse entre ces différents territoires. Ils participent d'une nouvelle représentation de l'internationalité qui se fait jour dans le Pentateuque au sein des judaïsmes de Samarie, de la diaspora et de la Judée.

---

<sup>1404</sup> Abd 10-14 serait une allusion à la razzia arabo-philistine rapportée en 2Ch 21,8.20 ou encore au pillage de Jérusalem auquel auraient participé les Edomites. Ils auraient également profité de cette situation pour occuper des territoires du sud de la Judée selon Ez 35,10. C'est pourquoi Edom est accusé d'avoir trahi la fraternité avec Israël.

## Conclusion

Le parcours proposé permet de comprendre le Pentateuque comme une œuvre où se déploie une réflexion sur la territorialité, à la fois en tant que localisation du pays promis et à la fois en tant que lieu où se vit une relation à Yhwh. De manière concomitante à ce travail sur la territorialité, cette étude montre également que le Pentateuque repense l'internationalité, c'est à dire le rapport d'Israël et de Yhwh aux autres nations voisines de la Samarie et de la Judée. La conclusion tente alors de tirer quelques conséquences et questionnements qu'induit la réflexion menée dans le Pentateuque sur ces thématiques. Une première conséquence concerne la centralité culturelle israélite qui se trouve ainsi questionnée et redéfinie quant à son rapport à Jérusalem. Une seconde conséquence porte sur la notion de pays promis, l'étude menée conduit à comprendre cette notion aussi en dehors d'une représentation foncière pour l'élargir et lui donner une portée plus géographique et « transethnique ». Une troisième conséquence de ce parcours est de reconsidérer le motif de l'élection en tant que lien privilégié et unique entre Israël et Yhwh, pour mettre en avant et valoriser une étonnante reconnaissance réciproque entre Israël, Yhwh et les nations, et souligner une dimension universelle d'Israël. Enfin, cette conclusion s'achève par une réflexion sur la place et la contribution de la Samarie et de la diaspora à l'achèvement du Pentateuque en tant que document fondateur du judaïsme naissant.

### *1. Une centralité culturelle et territoriale redéfinie*

Les premières études de ce travail sur les territoires de la Samarie, de la Transjordanie, d'Edom, de l'Égypte, et de la Philistie, montrent que ces pays sont présentés soit comme des territoires d'accueil, d'avenir et de développement pour Israël, soit comme des lieux propices au culte de Yhwh aux commencements d'Israël. La redéfinition de la centralité culturelle est particulièrement sensible et palpable dans la valorisation des lieux liés à l'Israël du nord et à la Samarie avec Sichem, Béthel et le mont Garizim.

L'enquête menée sur ces trois sites fait ressortir le caractère légitime de ces lieux culturels en tant que sanctuaires de plein exercice du culte yahwiste. Ils le sont en tant que premiers lieux des théophanies de Yhwh auprès des personnages fondateurs, Abram à Sichem (Gn 12,6), Jacob à Béthel (Gn 28,16), et auprès de Moïse et du peuple au Garizim (Dt 27,4). L'étude a souligné la place déterminante des occurrences de Sichem et de Béthel

aux emplacements les plus stratégiques de la narration biblique des débuts d'Israël dans les cycles patriarcaux. De même, les mentions du Garizim dans le Deutéronome encadrent le code deutéronomique de telle manière à ce que le lecteur identifie le « lieu » du culte de Yhwh au Garizim : le mont Garizim est présenté comme une actualisation de la révélation de la montagne de l'Horeb.

Nous proposons de considérer les occurrences de Sichem, Béthel et Garizim de la Genèse à Jos 24 comme l'un des marqueurs de l'apport samarien à la naissance de la Torah. Le travail autour des sites de Sichem et de Béthel en Genèse, et celui sur Sichem en Jos 24 en passant par les mentions du Garizim dans le Deutéronome sont une réécriture samarienne de l'histoire patriarcale, et une appropriation samarienne des traditions législatives du Deutéronome. Cet apport samarien se met à distance et prend ici le contrepied de l'historiographie judéenne et deutéronomiste qui conteste la légitimité de Samarie dans les livres de Samuel et Rois jusqu'aux livres d'Esdras et de Néhémie. Ce travail éditorial est à situer à la fin du 5<sup>ème</sup> ou au début du 4<sup>ème</sup> siècle, au moment où le yahwisme judéen s'affirme sous Esdras-Néhémie en tension avec le pôle samarien du yahwisme. Samarie et son temple sur le Garizim sont l'un des milieux producteurs et l'un des lieux de naissance du livre de la Torah.

Une telle réflexion se prolonge dans le récit de Jos 22 autour de l'autel sur le Jourdain, témoin de la fidélité yahwiste des tribus de Dan et Ruben. Jos 22 est une apologie de la vie des tribus transjordanienues au-delà du Jourdain, de leur foi (au dieu unique), et de leur culte yahwiste en dehors du pays cisjordanien. Jos 22 valide l'orthodoxie théologique et culturelle de la diaspora transjordanienne. Il y a là un dépassement du motif de la centralisation, d'autant que la centralité est représentée en Jos 22 par le vieux sanctuaire israélite de Silo.<sup>1405</sup> La redéfinition de la centralité culturelle qu'induisent ces récits ne serait-elle pas une autre façon de prolonger la représentation du premier sanctuaire mobile de l'école sacerdotale selon Ex 25-40 ? Le Pentateuque dans son élaboration finale relativise la nécessité d'une centralité territoriale et culturelle à l'époque perse. Pentateuque et Hexateuque ouvrent la possibilité d'une relation culturelle à Yhwh en dehors de la Judée-Samarie.

<sup>1405</sup> La mention de Silo illustre bien ce que fut l'usage du souvenir d'une tradition dont l'origine demeure inconnue et lointaine. Le texte se fonde sur les affirmations de Jr 7 pour reconstruire une représentation de l'Israël prémonarchique et du nord ayant déjà un sanctuaire unique et central à Silo. Or, il semble qu'il n'y ait pas eu de sanctuaire important à Silo pendant la période du Fer I, Finkelstein, *Le royaume oublié*, p. 48-54.

## 2. *L'élargissement de la terre promise*

En réhabilitant les tribus transjordanienues à partir de traditions plus anciennes d'installation en Transjordanie<sup>1406</sup>, une des intentions de Nb 32 est de valoriser l'au-delà du Jourdain comme pays promis et terre d'habitation pour une partie des Israélites. Avec Jos 22, comme nous venons de le voir, la Transjordanie est bien une terre promise et le lieu d'un culte yahviste. Cette enquête sur Nb 32 et Jos 22 aboutit à un constat comparable à celui de la recherche contemporaine : ces textes sont la trace vive d'une réflexion de l'époque achéménide, une réflexion sur la situation de la diaspora. Ces deux textes témoignent d'un travail comparable autour des territorialités du salut au sein du Pentateuque et de Josué, élargissant le motif du pays promis à la Transjordanie en cohérence avec la finale du Pentateuque où Moïse voit le pays, un pays qui comprend la Transjordanie (Galaad), Dt 34,2.<sup>1407</sup> En Jos 22, un même rédacteur que celui qui a déjà œuvré en Nb 32, est venu compléter la version judéenne de la conquête et de l'installation en Canaan du livre de Josué. En témoignant d'une étonnante empathie à l'égard de la Transjordanie, Nb 32 et Jos 22 élargissent la représentation judéenne et deutéronomiste de la terre promise, délimitée à la Cisjordanie. De la même manière, nous avons largement développé le fait que les discours de Joseph et de Pharaon en Gn 45 font de l'Égypte une nouvelle terre promise en lieu et place de Canaan, un pays où s'installer, prospérer et se multiplier. Il en va encore de même lors de la venue d'Abraham en Philistie, en Gn 20 et 21 : le roi Abimélek offre son pays comme une terre d'habitation dans lequel Abraham peut séjourner et bénéficier du « meilleur ». Gn 26 radicalise cet enjeu et en poursuit la portée en racontant l'alliance partenariale d'Isaac et d'Abimélek, roi de Guérar.

La réflexion sur la terre promise du Pentateuque se donne tel un dépassement territorial, elle correspond à ce que fut la période perse en tant que période de paix, favorisant les échanges internationaux et le commerce sur un vaste espace. Cette représentation de la terre promise trouve en Gn 15,18-19 une de ses expressions les plus accomplies :<sup>1408</sup>

<sup>1406</sup> L'un des traits les plus visibles de cette réhabilitation, c'est que les tribus transjordanienues sont indispensables à l'arrivée des tribus cisjordanienues en Canaan. Cette valorisation de leur rôle vital fait fortement penser à la littérature de la diaspora et son effort pour démontrer la nécessité des communautés dispersées pour la survie de la communauté de Judée. Les livres d'Esther, et le cycle de Joseph, illustrent ce point de vue.

<sup>1407</sup> Cf. infra, les réflexions sur la composition finale du Pentateuque.

<sup>1408</sup> Gn 15 est en effet considéré comme l'un des plus tardifs du cycle d'Abraham, Jean Louis Ska, « Some Groundwork on Genesis 15 », dans Jean Louis Ska, *The Exegesis of the Pentateuch, Exegetical Studies and Basic Questions, Forschungen zum Alten Testament*, FAT 66, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 67-81, cet auteur considère Gn 15 comme provenant du « peuple du pays ». La mention des nombreux peuples dans le pays promis pourrait laisser entendre la multiethnicité des populations judéennes après

Gn 15,18 En ce jour-là, le SEIGNEUR conclut une alliance avec Abram en disant : Je donne ce pays à ta descendance ; depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate, 19 le pays des Caïnites, des Qenizzites, des Qadmonites, 20 des Hittites, des Perizzites, des Rephaïtes, 21 des Amorites, des Cananéens, des Guirgashites et des Jébusites. (NBS)

Gn 15 est en effet la première description de l'espace géographique du pays donné. Cet espace est décrit de manière territoriale et multi-ethnique : de la Mésopotamie à l'Égypte, et il intègre sur ce territoire une liste de peuples, connus par ailleurs dans le Deutéronome et l'histoire deutéronomiste comme peuples à chasser devant Israël, Dt 7,1. Une telle représentation du pays promis ne légitime-t-elle pas dès lors l'ensemble des communautés yahwistes de Samarie, Judée et de la diaspora ?

Par l'élargissement de la terre promise aux pays voisins, le Pentateuque s'offre telle une interprétation théologique surprenante de la situation politique de l'époque perse. La satrapie de Transeuphratène est devenue la terre promise pour les derniers éditeurs du Pentateuque. Le Pentateuque témoigne d'une ouverture étonnante sur la question du lien à la terre, c'est pourquoi le lecteur assiste également à la mise en place de relations internationales renouvelées.

### 3. *L'élection partagée et reconnaissance réciproque*

La dernière partie de notre travail avait pour but de montrer combien le Pentateuque interroge les inimitiés séculaires d'Israël. Ce questionnement est particulièrement frappant concernant l'opposition des Israélites aux peuples d'Edom, de Madian et de Moab. En effet, selon Nb 20,14-21, le refus d'Edom de laisser traverser le pays n'est pas une stigmatisation d'Edom en tant que frère hostile. Au contraire, la position d'Edom est à lire dans la continuité de la décision divine de renvoyer Israël au désert ; Edom garantit l'accomplissement de la décision divine empêchant Moïse et Israël d'entrer par le sud en Canaan. De même, Nb 31,1-24 retravaille l'inimitié et le rejet de Madian après l'infidélité de Baal-Péor. L'élimination radicale de Madian est relativisée par le fait que les jeunes femmes madianites peuvent devenir épouses des Israélites et participent au rite de purification pour intégrer le camp des Israélites et le culte yahwiste.<sup>1409</sup> L'intention de ces passages est de montrer combien les nations étrangères et ennemies ont malgré

---

l'Exil ; Thomas Römer, « Genèse 15 et les tensions de la communauté juive post-exilique dans le cycle d'Abraham », *Trans* 7 (1994), p. 107-121,

<sup>1409</sup> Dans les correspondances avec Gn 34,29 et Jg 21,11, nous avons souligné l'ironie à l'œuvre dans l'histoire du pillage de Madian et son extinction comme dans celle du massacre des Sichémistes, cf. supra l'étude de Gn 34.

tout contribué à la continuité d'Israël et comment Israël est devenue une population mélangée : la pureté cultuelle ne signifie pas la pureté ethnique. De façon comparable, Nb 21,21-31, poème sur le malheur de Moab, ne sert pas à renforcer une position anti-moabite déjà largement fournie, mais il s'agit d'un oracle contre le roi Sihôn et sa capitale Heshbôn. Nb 21 légitime plutôt un territoire autonome habité par les Moabites, Nb 22-24, et relativise l'inimitié séculaire entre Moab et Israël. Sur cette thématique de la relation d'Israël aux autres peuples, le Pentateuque présente également les peuples voisins d'Israël dans une attitude reconnaissante à l'égard de Yhwh, ou comme des nations yahwistes, ou encore en tant que peuples reconnus par Yhwh.

L'étude des traditions relatives aux peuples d'Ammon, de Moab et d'Edom illustre ces différents points en Dt 2,2-23. Les trois voisins d'Israël y bénéficient d'une légitimation théocratique de leurs territoires. L'obligation d'une relation paisible avec les Ammonites, les Moabites, et les Edomites se fonde sur la parenté d'Israël avec les peuples d'Ammon, Moab et Edom. Une telle injonction présuppose la tradition patriarcale et les liens de parenté entre Abraham et Lot. La légitimation divine de ces peuples dans leurs relations à leurs territoires est équivalente à celle d'Israël à Canaan. L'étude de ces récits montrent en effet comment la relation marchande avec ces peuples auxquels Israël achète eau et nourriture, est la marque d'une réciprocité et d'une égalité. Dans cette tradition, les trente huit années de déplacement ne sont pas seulement le temps nécessaire à la disparition de la première génération, celle des pères, mais ces années deviennent aussi le temps du désarmement, d'une « démilitarisation » d'Israël en route vers Canaan. La route vers Canaan selon Dt 2,8b-15 inaugure un temps de paix avec les voisins, dans lequel la marche du peuple d'Israël ne dépend plus de sa force, mais de la volonté de Yhwh seul. Nous avons également lu Nb 22-24\* telle une histoire favorable à Moab, malgré son roi, en tant que pays où Israël peut se déployer sans craindre l'inimitié des Moabites. Quant à Balaam, voyant d'origine étrangère, il est présenté tel un prophète de Yhwh exemplaire. Nb 22-24\* est une narration théologique qui travaille le motif du lien des peuples au Dieu unique dans leurs relations à Israël. Cette narration éclaire de façon positive un voyant et un territoire étranger à Israël : rien ne peut contrevenir à la bénédiction d'Israël et à sa reconnaissance même en terre étrangère. Malgré l'opposition du roi de Moab, ce dernier est contraint de reconnaître que Moab est un lieu de bénédiction pour Israël.<sup>1410</sup>

<sup>1410</sup> Dans un sens comparable, la réflexion d'Artus, « Numbers 32 », dans Frevel / Pola / Schart, *Torah and the Book of Numbers*, p. 380-381: « Finally, the book of Numbers deals in different ways with the diversity of Judaism... »



Dans l'enquête sur les traditions de Madian, Ex 2,15-22 souligne combien Madian devient une terre d'accueil et de salut pour Moïse, une terre d'installation avec un mariage et des enfantements, et le lieu de sa vocation de libérateur en Ex 3,1-4,18. De même, Ex 18 met en évidence l'empathie personnelle et religieuse entre Jéthro et Moïse. Les derniers versets de ce récit notent l'exécution scrupuleuse des conseils de Jéthro par Moïse. Cette obéissance indique implicitement que Moïse reconnaît l'ordre divin dans les paroles de Jéthro. Le début du livre de l'Exode construit une relation irénique entre Moïse et Madian fondée sur la parenté et l'adhésion à Yhwh. Madian est partie prenante de l'épopée salutaire de Yhwh avec Israël.

Enfin, les études de Gn 20 et de Gn 45 font état d'une reconnaissance réciproque entre les figures d'Abraham, de Joseph et celles qui leur offrent l'hospitalité. Dans le cycle de Joseph, l'égyptophilie y est débordante, elle fait du peuple égyptien et de son Pharaon une nation associée au salut de la famille de Jacob ; le territoire de l'Égypte devient un lieu de protection et de continuité pour le noyau fondateur d'Israël. L'étude de Gn 45 a encore souligné la reconnaissance implicite de la vocation sacerdotale et religieuse d'Israël de la part de l'Égypte et des ses autorités. Il en est de même en Gn 20 ; 21\* et 26 : ces récits présentent un modèle de relations pacifiées entre Abraham, Isaac et Abimélek. Les récits insistent sur l'innocence du roi philistin et sa bonne volonté, sur la réciprocité du contrat qui lie désormais les partenaires et les engage, en tant que « frères », de manière indéfectible. Implicitement, ce lien engage également la divinité, la formule contractuelle utilisée se retrouve dans le cadre de l'alliance deutéronomique. De manière fine, Gn 21,22-34 indique que l'alliance d'Elohîm concerne les nations étrangères, Abimélek y est « témoin » de l'alliance, ce qui dit sa fiabilité, sa probité, et son adhésion. Selon cette tradition narrative, le roi philistin devient dès lors le garant de l'intégrité des couples patriarcaux et de leur pérennité.

Avec ces étonnantes histoires, le Pentateuque construit finalement une histoire internationale du salut. Une internationalisation qui déborde les frontières de la Judée, et reconnaît à Israël une place médiatrice indispensable. Une façon de repenser la relation privilégiée d'Israël à Yhwh et l'élection, en faisant de cette relation, une élection partagée.

#### *4. Samarie, diaspora et l'achèvement de la Torah*

La partie finale de cette conclusion tente de récapituler les hypothèses émises sur les milieux de production des textes étudiés. La représentation proposée de l'achèvement de la Torah présuppose le consensus, exposé précédemment, et qui reconnaît dans l'écriture sacerdotale une étape décisive dans la construction de la Torah. Une étape complétée par le travail

éditorial de « l'école de Sainteté » (Lv 17–27) qui présuppose les œuvres sacerdotale et deutéronomique, et réinterprète le vocabulaire de l'obéissance (loi, commandement) pour insister sur la sainteté du pays.<sup>1411</sup> Par son activité éditoriale, cette « école de Sainteté » donne une première structure au Pentateuque en liant le document sacerdotal (Gn 1–Lv 16) et le Deutéronome.<sup>1412</sup>

La lecture proposée des différentes traditions territoriales et internationales que travaille le Pentateuque aboutit à mettre en évidence plusieurs indices intéressants quant à l'achèvement du Pentateuque.

1. La volonté d'ouverture et de dépassement concernant la représentation du lien au pays promis et concernant la relation à d'autres peuples reflète l'expérience des communautés de Samarie et de la diaspora de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle et du début du 4<sup>ème</sup> siècle à l'époque perse. Cette vision centrifuge et décentralisée du salut que transmet le Pentateuque laisse penser que ce sont les milieux des communautés yahwistes de Samarie et de la diaspora qui sont responsables de l'élaboration de cet ensemble de textes relatifs à la territorialité et à l'internationalité.<sup>1413</sup>

2. L'étude a mis en évidence la place éminemment stratégique des textes étudiés dans leur état final : ils encadrent le plus souvent des traditions plus anciennes. Pour ce qui est des textes relatifs à Sichem, il y a une inclusion majeure entre Gn 12 et Jos 24, et des inclusions secondes, Gn 12 et Gn 35. Concernant la tradition de Béthel, Gn 28,10–22 fait inclusion avec Gn 32 en réaction à certaines polémiques contre Béthel. Pour les récits relatifs à l'Égypte, une même main rédactionnelle unit à nos yeux Gn 12,10–13,1 et le cycle de Joseph, encadrant ainsi toute l'épopée patriarcale. De même, Gn 12,10–13,1 est repris en Gn 20 et Gn 26 afin d'encadrer l'histoire d'Abraham. Enfin, il en est également ainsi Il pour le code deutéronomique qui est encadré par les mentions du Garizim de Dt 11 et 27. L'encadrement des traditions narratives et législatives d'une partie du Pentateuque témoigne d'un travail éditorial de la Torah, travail qui provient très probablement des communautés de Samarie et de la diaspora.

3. Sur cette base, les milieux liés au temple du Garizim et à la diaspora ont contribué à la composition finale du Pentateuque (et de l'Hexateuque ?) en complétant le travail d'écriture sacerdotale, et celui de l'école de Sainteté, par leurs propres représentations de l'intervention salutaire de Yhwh.<sup>1414</sup> Ce travail d'édition fut réalisé en partie pour donner une autre

<sup>1411</sup> La notion de Sainteté est une clé herméneutique qui permet à cette école d'écriture d'harmoniser la législation sacerdotale et les autres traditions législatives.

<sup>1412</sup> Cf. supra, le résumé de la recherche sur la composition du Pentateuque.

<sup>1413</sup> Il est donc nécessaire d'évoquer les Écritures non plus seulement comme Judah's Bible comme le fait Flemming, *The Legacy of Israël in Judah's Bible*, p. 4–7.

<sup>1414</sup> « Faut-il voir dans le Pentateuque le fruit d'un compromis entre la Samarie et la Judée ? » Nihan, *Garizim et Ebal dans le Pentateuque*, p. 203. En suivant ici Schmid, « Die Samaritaner und die Judäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », p. 48–

perspective que la vision judéocentrée de l'histoire d'Israël et de l'intervention salutaire de Yhwh telles qu'elles sont présentées par l'histoire deutéronomiste. Pour cela, le Pentateuque, dans sa forme finale, a retravaillé les thèmes de la territorialité et des relations avec les autres peuples, et de manière subsidiaire la problématique des mariages exogames. En mettant à distance la centralité judéenne de la fin de l'époque monarchique, l'achèvement éditorial du Pentateuque reflète la situation politique et religieuse de la fin du 5<sup>ème</sup> et début du 4<sup>ème</sup> siècle, selon laquelle la Samarie et l'Égypte sont demeurées des entités politiques régionales plus importantes que celle de Jérusalem. Au regard de l'histoire, il serait plus conforme de considérer le Pentateuque plus qu'un « document de compromis ». Le Pentateuque est le fruit d'une collaboration dans laquelle Samarie et la diaspora sont les communautés principalement porteuses de la finalisation du Pentateuque, alors que la communauté judéenne reste chancelante tout au long du 5<sup>ème</sup> siècle.<sup>1415</sup>

En raison de l'absence de la mention, sous une forme ou une autre, de la Judée ou de Jérusalem, en raison de l'importance de l'extériorité territoriale décrite positivement, et de la prise en compte des populations voisines tout autour de la Samarie et de la Judée, la Torah dans son achèvement final apparaît comme une production samarienne et diasporique plus que judéenne.<sup>1416</sup> Le Pentateuque est alors progressivement partagé et adopté par les différentes composantes des communautés de Yhwh jusqu'à l'époque hellénistique.<sup>1417</sup> De Samarie à la diaspora en passant par la Judée et Jérusa-

---

49, les provinces de Samarie et Juda ne sont pas en concurrence mais plutôt dans une relative entente. Cette thématique serait à élargir au livre de Josué, mais les textes étudiés en Josué dans ce travail sont peu nombreux pour formuler la même hypothèse pour l'Hexateuque. Néanmoins, ils indiquent déjà un intérêt « samarien » pour ce livre, ce que la tradition samaritaine ultérieure confirme en raison de l'importance du personnage de Josué dans les Chroniques samaritaines, Knoppers, « Samaritan Conceptions of Jewish Origins and Jewish Conceptions of Samaritan Origins », dans Frey / Schattner-Rieser / Schmid, *Die Samaritaner und die Bibel – The Samaritans and the Bible*, p. 96-115. La question des différentes appellations du Pentateuque en tant que « livre de la Torah de Moïse » et « livre de la Torah d'Elohim », Jos 24,26 serait ici à reprendre.

<sup>1415</sup> Cela pourrait expliquer dans l'histoire prophétique la revendication de l'origine jérusalemite de la Torah se fait jour en Es 2,3 et Mi 4,2. Cette revendication sioniste correspondrait dès lors au basculement historique au cours duquel Jérusalem devient prédominante à l'égard de la Samarie et de la diaspora. Ce qui correspond à la représentation du rôle universel de Jérusalem que déploie le troisième Esaïe.

<sup>1416</sup> Il resterait à poursuivre pour savoir si l'implication de la Samarie et de la diaspora dans l'élaboration du Pentateuque, se retrouve au sein du corpus prophétique, mais il s'agit là d'une enquête et d'un autre défi à relever pour la recherche vétérotestamentaire.

<sup>1417</sup> Ce travail de rédaction et d'édition post-sacerdotales recouvre une partie, en tout cas pour les Nombres, de ce que Otto et Achenbach nomment les rédactions hexateuchales et pentateuchales. Il demeure là un champ de recherche ouvert pour préciser les relations entre rédactions hexateuchale, pentateuchale et le travail d'édition samarien et diasporique.

lem, elles lisent un ensemble commun de traditions narratives et législatives.<sup>1418</sup>

---

<sup>1418</sup> C'est la raison pour laquelle, la recherche contemporaine indique que cette élaboration est partagée. Dans la présentation du concept de pureté dans le Lévitique, Christophe Nihan, « Forms and Functions of Purity in Leviticus », dans Christian Frevel / Christophe Nihan (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, DHR 3, Leiden – Boston, Brill, 2013, p. 311-367, mentionne comme milieux producteurs Jérusalem et Samarie. Pour G. Knoppers, *Jews and Samaritans*, p. 194-216. Après avoir comparé les traditions textuelles selon Qumrân, la LXX et le Pentateuque samaritain, la distinction manuscrite de ce dernier relève du 2<sup>ème</sup> siècle : « In other words, the appearance of a distinctive Samaritan Pentateuch points back to the existence of an older forebearer in earlier Hellenistic times. Members of each group could read basically the same scriptures with their own practices, beliefs, and institutions in view. » (p. 13).



## Liste des abréviations et des sigles

### *Revues et collections*

AcR	Actes et Recherche, Genève
ADPV	Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 10, Wiesbaden
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer – Neukirchen/Vluyn
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich
BA	The Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archaeology Review
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Weinheim
BComp	Bayard compact, Paris
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven
Bib	Biblica, Rome
Bibint	Biblical Interpretation
BiNo/ BN	Biblische Notizen, Bamberg
BK	Biblischer Kommentar, Neukirchen-Vluyn
BVC	Bible et Vie chrétienne
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart
BZAR	Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament, Genève
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington
CEPOA	Centre d'Étude du Proche-Orient ancien
CEv	Cahiers Evangile, Cerf
CTHP	Collection Héritage et projet, Quebec
CUSAS	Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, Bethesda
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément, Paris
EtB.NS	Études bibliques, nouvelle série, Paris
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Études Théologiques et Religieuses, Montpellier
FAT	Forschungen zum Alten Testament, Tübingen
FRLANT	Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
FVCBFV	Foi et Vie, cahier biblique de Foi et Vie
HBM	Hebrew Bible Monographs, Sheffield
HeBAI	Hebrew Bible and Ancient Israel, Tübingen
HTKAT	Herder theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg
HS	(Lectio Divina) Hors série, Cerf, Paris

HThR	Harvard Theological Review, Cambridge
Interp.	Interpretation. A Journal of Bible and Theology
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia
JSOT(S)	Journal for the Study of the Old Testament (Supplement), Sheffield
JSJ.S	Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden – Boston
JSS	Journal of Semitic Studies, Manchester
LHS	Library of Hebrew Bible, New York
LivRoul	Le livre et le Rouleau, Bruxelles
LXX	Traduction grecque de la Septante
LSTS	Library of Second Temple Studies, London – New York
MoBi	Le Monde de la Bible (revue), Paris
MdB	Le Monde de la Bible, Genève
NBS	Nouvelle Bible Segond
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg – Göttingen
OS	Oudtestamentische Stüdien, Leiden – Boston – Köln
OTE	Old Testament Essay
OTL	Old Testament Library, London
OTS	Old Testament Studies, London
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
RB	Revue Biblique, Paris
REJ	Revue d'études juives, Paris
RELPER	Religion en Perspective, Genève
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strasbourg
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne
RTL	Revue Théologique de Louvain
SBA.AT	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament, Stuttgart
SBL	Society of Biblical Literature, Missoula
SBT	Studies in Biblical Theology, London
SEA	Svensk exegetisk årsbok
SémBib	Sémiotique et Bible, Lyon
SJ-Ssam	Studia Judaica Studia Samaritana, Göttingen
SVT	Supplement to Vetus Testament, Leiden
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TM	Texte massorétique
Trans	Transeuphratène
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism, Texte und Studien zum Antiken Judentum, Tübingen
UF	Ugaritic Forschungen
VAZERKAVO	Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients, Münster
VT(S)	Vetus Testamentum (Supplement), Leiden
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Verein, Wiesbaden

## Bibliographie

- Abadie Philippe, *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des juges*, Lectio Divina 243, Paris, Cerf, 2011.
- Achenbach Reinhard, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden, Harrossowitz Verlag, 2003.
- Ahlström Gösta Werner, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1994<sup>2</sup>.
- « The Battle at Ramoth-Gilead in 841 BC », dans Matthias Augustin / Klaus-Dietrich Schunck (éds.), *“Wünschet Jerusalem Frieden”. Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986*, BEATAJ 13, Frankfurt a. M., P. Lang, 1988, p. 157-166.
- Albertz Rainer (Harvey Hazel, trad.), « Religion in Israel during and after the Exile », dans John Barton (éd.), *The Biblical World. Volume II*, London, Routledge, 2002, p. 101-124.
- « The Canonical Alignment of the Book of Joshua », dans Oded Lipschits/Gary N. Knoppers/Rainer Albertz (éds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 287-303.
  - « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil I) », *ZAW* 123/2 (2011), p. 171-183.
  - « Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil II) », *ZAW* 123/3 (2011), p. 336-347.
  - *Exodus, Band I: Ex 1–18*, ZBK.AT 2.1, Zürich, Theologischer Verlag, 2012.
- Alter Robert, *Genesis*, New York – London, Norton, 1996.
- Anbar Moshe, « The story about the building of an altar on mount Ebal. The History of the Composition and the Question of the Centralization of the Cult », dans Norbert Lohfink (éd.), *Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BEThL 68, Leuven, University Press, 1985, p. 304-309.
- *Josué et l’alliance de Sichem (Josué 24,1-28)*, BET 25, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1992.
  - « L’influence deutéronomique sur le code de l’Alliance: le cas d’Exode 2:12-17 », *ZAR* 5 (1999), p. 165-166.
- Anderson Bradford A., *Brotherhood and Inheritance. A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions*, LHB.OTS 556, New York – London, T&T Clark, 2011.
- « Edom in the Book of Numbers: Some Literary Reflections », *ZAW* 124/1 (2012), p. 38-51.
- Anderson Robert T., « The Elusive Samaritan Temple », *BA* 54 (1991), p. 104-107.
- Anderson Robert T. / Giles Terry, *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2002.
- Arnold Matthieu / Dahan Gilbert / Noblesse-Rocher Annie (éds.), *La Soeur-épouse. (Genèse 12, 10-20)*, LeDivEHEx 2371, Paris, Cerf, 2010.



- Artus Olivier, *Études sur le livre des Nombres. Récit, histoire et loi en Nb 13,1–20,13*, OBO 157, Fribourg, Éditions universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- « La géographie de la Bible », *CEv* 122 (2002), p. 5-61.
  - *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, *Lectio divina* 200, Paris, Cerf, 2005.
  - « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », dans Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008, p. 121-143.
  - « Numbers 32: The problem of the Two and a half Transjordanian Tribes and the Final composition of the Book of Numbers », dans Christian Frevel / Thomas Pola / Aaron Scharf (éds.), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 367-382.
- Ashley, Timothy R., *The Book of Numbers*, NIC.OT, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1993.
- Assis Elie, « The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua », *ZAW* 116/4 (2004), p. 528-541.
- Auld A. Graeme, *Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, OTS, Edinburgh, T&T Clark, 1998.
- Auzou Georges, *De la servitude au service : étude du livre de l'Exode*, Paris, Éditions de l'Orante, 1961.
- Bailey Randall C., « Why Do Readers Believe Lot? Genesis 19 Reconsidered », *OTE* 23/3 (2010), p. 519-548.
- Baden Joel S., « The Morpho-Syntax of Genesis 12:1-3. Translation and Interpretation », *CBQ* 72/2 (2010), p. 223-237.
- Barclay John M.G., « Manipulating Moses: Exodus 2.10-15 in Egyptian Judaism and the New Testament », dans Robert P. Carroll (éd.), *Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson*, JSOT.S 138, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, p. 28-46.
- Bartlett John Raymond, « Edomites and Idumaeans », *PEQ* 131 (1999), p. 102-114.
- Bauks Michaela, « Die Begriffe מִצְרַיִם und אֲרָם in Pg. Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift », *ZAW* 116/2 (2004), p. 171-188.
- Becker Uwe, « Jakob in Bet-El und Sichem », dans Anselm C. Hagedorn / Henrik Pfeiffer (éds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, BZAW 400, Berlin – New York, De Gruyter, 2009, p. 159-185.
- Becking Bob, « Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways? », dans Oded Lipschits / Gary N. Knoppers / Rainer Albertz (éds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 213-222.
- « Temple, *marzēah*, and Power at Elephantine », *Trans* 29 (2005), p. 37-47.
  - « Temples Across the Border and the Communal Boundaries within Yahwistic Yehud », *Trans* 35 (2008), p. 39-54.
  - « Is There a Samaritan Identity in the Earliest Documents? », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 51-65.

- Bedford Peter R., « Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah », *VT* 52/2 (2002), p. 147-165.
- Beeri Ron / Ben-Yosef Dror, « Gaming Dice and Dice for Prognostication in the Ancient East in Light of the Finds from Mount Ebal », *RB* 117/3 (2010), p. 410-429.
- van Bekkum Wout Jac, « What's in the Divine Name? Exodus 3 in Biblical and Rabbinic Tradition », dans George H. van Kooten (éd.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, TBN 9, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 3-15.
- Ben-Amos Dan, « Comments on Robert C. Culley's "Five Tales of Punishment in the Book of Numbers" », dans Susan Niditch (éd.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, SBL.SS, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 35-45.
- Berner Christoph, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- Bertrand Marianne, « Nb 25 et les luttes pour le pouvoir dans la Judée achéménide », dans Marie-Laure Chaieb (éd.), *Élites contestées et contestataires dans le monde biblique. Figures paradoxales*, BEJ 46 – SéHi, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2012, p. 13-36.
- Bianchi Francesco, « 'La semence sacrée': la polémique sur les mariages mixtes dans les textes bibliques d'époque achéménide et hellénistique », *Trans* 29 (2005), p. 83-102.
- Bickert Rainer, « Israel im Lande Moab. Die Stellung der Bileamerzählung Num 22-24 in ihrem redaktionellen Kontext », *ZAW* 121/2 (2009), p. 189-210.
- Bienkowski Piotr, « The Edomites: The Archaeological Evidence from Transjordan », dans Diana Vikander Edelman (éd.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABSt 3, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 41-92.
- « New Evidence on Edom in the Neo-Babylonian and Persian Periods », dans John Andrew Dearman / M. Patrick Graham (éds.), *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, JSOT.S 343, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 198-213.
- Blenkinsopp Joseph, « Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period? », dans James W. Watts (éds.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, *Society of Biblical Literature. Symposium Series*, SBL.SyS 17, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 41-62.
- « Bethel in the Neo-Babylonian Period », dans Oded Lipschits / Joseph Blenkinsopp, (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 93-105.
- Blum Erhart, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1984.
- *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin, De Gruyter, 1990.
- « Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22 », dans Thomas Römer / Steven L. McKenzie (éds.), *Re-thinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin – New York, De Gruyter, 2000, p. 33-54.
- « The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua », dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid

- (éds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SyS 34, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, p. 89-106.
- « Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22 », dans Erhard Blum (Wolfgang Oswald, éd.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, FAT 69, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 21-41.
- Blyth Caroline, « Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34 », *BibInt* 17/5 (2009), p. 483-506.
- Bodi Daniel, *Jérusalem à l'époque perse. «Levons-nous et bâtissons!» (Néhémie 2,8)*, Paris, Paul Geuthner, 2002.
- Bohak Gideon, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, SBL. EJL 10, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- Bolin Thomas M., « The Temple of יהוה at Elephantine and Persian Religious Policy », dans Diana V. Edelman (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, CBET 13, Kampen, Kok Pharos, 1995, p. 127-142.
- « The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18-19 », *JSOT* 29/1 (2004), p. 37-56.
- Boling Robert G. / Wright G. Ernest, *Joshua*, Anchor Bible, New York, Doubleday & Co., 1982.
- Bordreuil Pierre, « Avant les Nabatéens, les Édomites », *MoBi* 127 (2000), p. 19-21.
- Bordreuil Pierre / Fischer Peter M., « De David à Alexandre (XI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Une longue histoire commune avec Israël », *MoBi* 104 (1997), p. 20-27.
- Botta Alejandro F., *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine. An Egyptological Approach*, LSTS 64, London – New York, T&T Clark, 2009.
- Breytenbach Cilliers, « Zeus und Jupiter auf dem Zion und dem Berg Garizim. Die Hellenisierung und Romanisierung der Kultstätten des Höchsten », *JSJ* 28/4 (1997), p. 369-380.
- Bridge Edward, « Polite Israel and Impolite Edom: Israel's Request to Travel through Edom in Numbers 20.14-21 », *JSOT* 35/1 (2010), p. 77-88.
- Briend Jacques, « Le passage des tribus d'Israël en Transjordanie », *MoBi* 46 (1986), p. 41-42.
- « Pharaon, figure de l'autorité politique », *MdB* 102 (1997), p. 33-35 ;
- Briend Jacques (éd.), *Terre sainte. Cinquante ans d'archéologie. Vol. 1*, BComp, Paris, Bayard, 2003.
- Bunge Marcia J. / Fretheim Terence E. / Gaventa Beverly R. (éds.), *The Child in the Bible*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2008.
- Van Canghai Jean-Marie, « Béthel: archéologie et histoire », dans Camille Focant (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Lectio Divina H.S., Paris, Cerf, 2003, p. 39-48.
- Carr David McLain, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- « Genesis 28,10-22 and Transmission-Historical Method: A Reply to John Van Seters », *ZAW* 111/3 (1999), p. 399-403.
- Cazeaux Jacques, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges, Ruth*, Lectio Divina 174, Paris, Cerf, 1998.

- *La contre-épopée du désert. L'Exode, le Lévitique, les Nombres*, Lectio Divina 218, Paris, Cerf, 2007.
- Chapman Stephen B., « Joshua Son of Nun: Presentation of a Prophet », dans John J. Ahn / Stephen L. Cook (éds.), *Thus Says the Lord. Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, LHB.OTS 502, New York – London, T&T Clark, 2009, p. 13-26.
- Childs Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia, The Westminster Press, 1974.
- Clines David J. A., *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
- Collin Matthieu, « Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham ? Don de la terre et promesse en Gen 12–13 », dans Pierre Haudebert (éd.), *Le Pentateuque*, Lectio Divina 151, Paris, Cerf, 1992, p. 209-228.
- Conczorowski Benedikt J., « All the Same as Ezra? Conceptual Differences between the Texts on Intermarriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra », dans Christian Frevel (éd.), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, LHB.OTS 547, New York – London, T&T Clark, 2011, p. 89-108.
- Cortese Enzo, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, OBO 94, Fribourg, Editions universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Creach Jerome F. D., « Joshua 13–21 and the Politics of Land Division », *Interp.* 66/2 (2012), p. 153-163.
- Davies Gordon F., *Israel in Egypt. Reading Exodus 1–2*, JSOT.S 135, Sheffield, JSOT Press, 1992.
- Davies Philip R., « The Origins of Biblical Israel », dans Lester L. Grabbe (éd.), *Enquire of the Former Age. Ancient Historiography and Writing the History of Israel*, ESHM 9 / LHB.OTS 554, London – New York, T&T Clark, 2011, p. 40-48.
- Dearman John Andrew, « Roads and Settlements in Moab », *BA* 60/4 (1997), p. 205-213.
- Delcor Mathias, « Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques le Bala'am », dans id., *Environnement et Tradition de l'Ancien Testament*, AOAT 228, Kevelaer, Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, p. 46-67.
- Demsky Aaron, « The Chronicler's Description of the Common Border of Ephraim and Manasseh », dans Gershon Galil / Moshe Weinfeld (éds.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zecharia Kallai*, VT.S 81, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, p. 8-13.
- Dicou Bert, *Edom, Israelite Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT.S 169, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- Diebner Bernd Jork, « Le roman de Joseph ou Israël en Égypte. Un midrash post-exilique de la Tora », dans Olivier Abel / Françoise Smyth (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Patrimoines, Paris, Cerf, 1992, p. 55-71.
- Dietrich Walter, « Der heilige Ort im Leben und Glauben Altisraels », dans Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 219-235.

- « Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaires à plusieurs voix de Gn 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor & Fides, 2001, p. 197-210.
- Döhling Jan-Dirk, « Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gn 37,5-11) und der Israel-Josefsgeschichte », *BZ* 50 /1 (2006), p. 1-30.
- Dorival, Gilles, « Biblical Intratextuality: MT-Numbers and LXX-Numbers. A Case Study », dans Michaela Bauks / Wayne Horowitz / Armin Lange (éds.), *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, JAJS 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 196-202.
- « Le Pentateuque grec de la Septante », dans Christian-Bernard Amphoux / Jean Margain, *Les premières traditions de la Bible*, HistTB 2, Lausanne, Editions du Zèbre, 1996, p. 103-119.
- « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », dans id., *David, Jésus et la reine Esther. Recherches sur le Psaume 21 (22 TM)*, CREJ 25, Paris et al., Peeters, 2002, p. 13-25.
- « La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin) », dans Pierre Maraval (éd.), *Lectures anciennes de la Bible*, CBP, Strasbourg, CADP, 1987, p. 9-26.
- Dorival Gilles / Harl Marguerite / Munnich Olivier, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf – Éditions du C.N.R.S., 1988.
- Dozeman Thomas B., « Geography and ideology in the wilderness journey from Kadesh through the Transjordan », dans Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin, De Gruyter, 2002, p. 173-189.
- « The Midianites in the Formation of the Book of Numbers », dans Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008, p. 261-284.
- *Exodus*, ECC, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2009.
- Dozeman Thomas B. / Römer Thomas C. / Schmid Konrad (éds.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, SBLAIL 8, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011.
- Dozeman Thomas B. / Schmid Konrad / Schwartz Baruch J. (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- Dušek Jan, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, CHANE 30, Leiden – Boston, Brill, 2007.
- « Again on Samaritan Governors and Coins in the Persian Period. A Rejoinder to Edward Lipiński and Michał Marciak », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 119-155.

- « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », *HeBAI* 3/1 (2014), p. 111-133.
- Ebach Jürgen, « Die Schwester des Mose. Anmerkungen zu einem ‘Widerspruch’ in Exodus 2,1-10 », dans id., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1995, p. 130-144.
- Eberhart Christian, « Beobachtungen zum Verbrennungsritus bei Schlachtopfer und Gemeinschafts-Schlachtopfer », *Biblica* 83/1 (2002), p. 88-96.
- Edelman Diana V. (éd.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABSt 3, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- « Edom: A Historical Geography », dans ead. (éd.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABSt 3, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 1-11.
- Edelman Diana / Davies Philip R. / Nihan Christophe / Römer Thomas, *Clés pour le Pentateuque. État de la recherche et thèmes fondamentaux*, MdB 65, Genève, Labor et Fides, 2013.
- Ekblad Bob, « Journeying with Moses toward True Solidarity: Shifting Social and Narrative Locations of the Oppressed and Their Liberators in Exodus 2–3 », dans Gerald O. West (éd.), *Reading Other-Wise. Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities*, SBL.SS 62, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 87-102.
- Embry Brad, « The ‘Naked Narrative’ from Noah to Leviticus: Reassessing Voyeurism in the Account of Noah’s Nakedness in Genesis 9.22-24 », *JSOT* 35/4 (2011), p. 417-433.
- Evans Craig A. / Lohr Joel N. / Petersen David L. (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152 / FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012.
- Everson David L., « The *Vetus Latina* and the Vulgate of the Book of Genesis », dans Evans Craig A. / Lohr Joel N. / Petersen David L. (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152 / FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 519-536.
- Fantalkin Alexander / Tal Oren, « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Part I) », *ZAW* 124/1 (2012), p. 1-18.
- « The Canonization of the Pentateuch: When and Why? (Continued, Part II) », *ZAW* 124/2 (2012), p. 201-212.
- Finkelstein Israël, « Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah », *JSOT* 32/4 (2008), p. 501-520.
- *Le Royaume biblique oublié*, Collection du Collège de France – Histoire, Paris, Odile Jacob, 2013.
- Finkelstein Israël / Koch Ido / Lipschits Oded, « The Biblical Gilead: Observations on Identifications, Geographic Divisions and Territorial History », *UF* 43 (2012), p. 131–159.
- Finkelstein Israël / Römer Thomas, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between “Realia” and “Exegetica” », *HeBAI* 3 (2014), p. 3-23.
- « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative. Between “Realia” and “Exegetica” », *ZAW* 126/3 (2014), p. 317-337.

- Fischer Georg / Markl Dominik, *Das Buch Exodus*, NSK.AT 2, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2009.
- Fleishman Joseph, « Shechem and Dinah – in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources », *ZAW* 116/1 (2004), p. 12-32.
- Fleming Daniel E., « Emar: On the Road from Harran to Hebron », dans Chavalas Mark W. / Younger Jr. K. Lawson (éds.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, JSOT.S 341, London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 222-250.
- Fleming Daniel E., *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2012.
- Frankel David, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel. Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Siphrit Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, Winoma Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2011.
- Frei Peter, « Die persische Reichsautorisation. Ein Überblick », *ZAR* 1 (1995), p. 1-35.
- Frevel Christian / Pola Thomas / Schart Aaron (éds.), *Torah and the Book of Numbers*, FAT II/62, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- Frey Jörg, « Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis », dans Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (éds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT I/118, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 171-203.
- Frey Jörg / Schattner-Rieser Ursula / Schmid Konrad (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012.
- Fritz Volkmar, *Das Buch Josua*, HAT 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- Gallagher Edmond, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch and the Origin of the Deuteronomy », *VT* 64/4 (2014), p. 561-572.
- Gass Erasmus, „Ein Stern geht auf aus Jakob.“ *Sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse der Bileampoesie*, ATSAT 69, St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 2001.
- « Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative », *BN* 139 (2008), p. 19-38.
  - *Die Moabiter-Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ADPV 36, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009.
- Genuyt François, « La sortie d'Égypte. Lecture d'Exode 1–3 », *SémBib* 54 (1989), p. 19-35.
- Gertz Jan Christian, « Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credo in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch », dans Reinhard Gregor Kratz / Hermann Spieckermann (éds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt*, FRLANT 190, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 30-45.
- Gertz Jan Christian / Schmid Konrad / Witte Markus (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin, De Gruyter 2002.

- Gibert Pierre, « Sichem et Béthel, sanctuaires d'Israël (Genèse 35,1-5) », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 248-256.
- Glatt-Gilad David A., « The Re-Interpretation of the Edomite-Israelite Encounter in Deuteronomy II », *VT* 47/4 (1997), p. 441-455.
- Gosse Bernard, « L'écriture d'Ex 2,1-10 en relation avec les rédactions des livres de la Genèse et de l'Exode », *BN* 123 (2004), p. 25-30.
- Grabbe Lester L., « A Priest is Without Honour in His Own Prophet. Priests and Prophets and Others Religious Specialist in the Latter Prophets », dans Lester L. Grabbe / Alice Ogden Bellis (éds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, JSOT.S 408, London – New York, T&T Clark, 2004, p. 79-98.
- « Betwixt and Between: The Samaritans in the Hasmonean Period », dans Philip R. Davies / John M. Halligan (éds.), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture*, JSOT.S 340, London – New York, Sheffield Academic Press, 2002, p. 202-217.
- « The “Persian Documents” in the Book of Ezra: Are They Authentic? », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 531-570.
- Grabbe Lester L. / Lipschits Oded (éds.), *Judah between East and West. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, LSTS 75, London – New York, T&T Clark, 2011.
- Granerød Gard, « “By the Favour of Ahura-Mazda, I am King”. On the Promulgation of a Persian Propaganda Text among Babylonians and Judeans », *JSOT* 44 (2013), p. 455-480.
- Gray John, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- Green Tamara M., *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, RGRW 114, Leiden et al., Brill, 1992.
- Greifenhagen F. Volker, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map. Constructing Biblical Israel's Identity*, JSOT.S 361, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- Grelot Pierre, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, Paris, Cerf, 1972.
- Guillaume Philippe, « “Beware of Foreskins”. The Priestly Writer as Matchmaker in Genesis 27,46–28,8 » dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaires à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor & Fides, 2001, p. 69-76.
- Hacham Noah, « Joseph and Aseneth: Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity », *JSPE* 22/1 (2012), p. 53-67.
- Hamilton Victor P., *The Book of Genesis. Chapters 18–50*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- Harl Marguerite et al., *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, Paris, Cerf, 1986.
- Harl Marguerite / Dogniez Cécile (éds.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, Paris, Cerf, 2001.
- Hart Stephen, « Le pays d'Edom », *MoBi* 46 (1986), p. 30-33.
- Heckl Raik, « Eine Kultstätte auf dem Ebal ? Josua 8,30-35 und der Streit mit Samaria und die Auslegung der Tora », *ZDPV* 129/1 (2013), p. 79-98.
- Hepner Gershon, « Abraham's Incestuous Marriage with Sarah. A Violation of the Holiness Code », *VT* 53/2 (2003), p. 143-155.



- « The Separation Between Abram and Lot Reflects the Deuteronomic Law Prohibiting Amonites and Moabites, *ZAW* 117/1 (2005), p. 36-52.
- « The Mockery of Kings and Prophets: The Balaam Narrative Contains an Implied Critique of Moses », *RB* 118/2 (2011), p. 180-185.
- den Hertog Cornelis, « The Geographical Shape of the Unconquered Land in Joshua 13:2-5 MT and LXX », dans Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 51-60.
- Hess Richard S., « Asking Historical Questions of Joshua 13–19: Recent Discussion Concerning the Date of the Boundary Lists », dans A.R. Millard / James K. Hoffmeier / David W. Baker (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, p. 191-205.
- « A Typology of West Semitic Place Name Lists with Special Reference to Joshua 13–21 », *BA* 59/3 (1996), p. 160-170.
- Hiebert Robert J. V., « Textual and Translation Issues in Greek Genesis », dans Craig A. Evans / Joel N. Lohr / David L. Petersen (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152 / FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 419-424.
- Hjelm Ingrid, *The Samaritans and Early Judaism*, JSOT.S 303, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- « Brothers Fighting Brothers: Jewish and Samaritan Ethnocentrism in Tradition and History », dans Thompson Thomas L. (éd.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, JSOT.S 381 / CopIntSem 13, London – New York, T&T Clark, 2003, p. 197-222.
- *Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Gerizim in Competition*, JSOT.S 404 / CopIntSem 14, London – New York, T&T Clark, 2004.
- « What do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies », *CBibR* 3/1 (2004), p. 9-59.
- « Samaritans. History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims: Problems in Writing a Monograph », dans József Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 66 / Ssam 6, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 173-184.
- Hoekveld-Meijer Gerda, *Esau. Salvation in Disguise. Genesis 36. A Hidden Polemic Between Our Teacher and the Prophets about Edom's Role in Post-Exilic Israel through Leitwort Names*, Kampen, Kok Pharos, 1996.
- Holmgren Fredrick C., « Exodus 2:11-3:15 », *Interp.* 56/1 (2002), p. 73-76.
- Holloway Steven W., « Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and its Implications for Sennacherib's 'Letter to Hezekiah' in 2 Kings », dans Steven W. Holloway / Lowell K. Handy (éds.), *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, JSOT.S 190, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 276-314.
- Homès-Fredericq Denyse / Hennessy J. Basil, *Archaeology of Jordan. III. Field Reports Surveys & Sites A-K*, Akkadica.S 7, Leuven, Peeters, 1989.
- Hong Koog P., « Abraham, Genesis 20–22, and the Northern Elohist », *Bib* 94/3 (2013), p. 321-339.
- Horowitz Wayne, « Moab and Edom in the Sargon Geography », *IEJ* 43 (1993), p. 151-156.

- Houtman Cornelis (Rebel Johan / Woudstra Sierd, trad.), *Exodus. Volume 1*, HCOT, Kampen, Kok Publishing House, 1993.
- Houtman Alberdina / Sysling Harry, « Balaam's Fourth Oracle (Numbers 24:15-19) according to the Aramaic Targums », dans George H. van Kooten / Jacques van Ruiten (éds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, TBN 11, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 189-211.
- Hurowitz Victor Avigdor, « Who Lost an Earring? Genesis 35:4 Reconsidered », *CBQ* 62/1 (2000), p. 28-32.
- « Babylon in Bethel-New Light on Jacob's Dream », dans Steven W. Holloway (éd.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, HBM 10, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 436-448.
- Jackson Melissa, « Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology », *JSOT* 98 (2002), p. 29-46.
- Janzen David, « The "Mission" of Ezra and the Persian-Period Temple Community », *JBL* 119/4 (2000), p. 619-643.
- Jericke Detlef, « Josuas Tod und Josuas Grab – Eine redaktionsgeschichtliche Studie », *ZAW* 108/3 (1996), p. 347-361.
- *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27–19,38*, CHANE 17, Leiden – Boston, Brill, 2003.
- « Der Berg Garizim im Deuteronomium », *ZAW* 124/2 (2012), p. 213-228.
- Joannès Francis, « Etat-nation et dieux nationaux à Damas et en Transjordanie », *MoBi* 84 (1993), p. 15-15.
- Johnson Jay Emerson, « Sodomy and Gendered Love: Reading Genesis 19 in the Anglican Communion », dans Michael Lieb / Emma Mason / Jonathan Roberts (éds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 413-432.
- Joosten Jan, « Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12, 10-20 », dans Matthieu Arnold / Gilbert Dahan / Annie Noblesse-Rocher (éds.), *La Soeur-épouse (Genèse 12,10-20)*, *Lectio Divina* 237-EHEx, Paris, Cerf, 2010, p. 11-25.
- « Traduire la Parole. La Septante à la lumière de l'histoire, de la philologie et de la théologie », *RHPR* 93/4 (2013), p. 481-497.
- Junge Friedrich, « "Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt". Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur », dans Reinhard Gregor Kratz / Hermann Spieckermann (éds.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, FAT II/17, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 3-44.
- Kartveit Magnar, *The Origin of the Samaritans*, VT.S 128, Leiden – Boston, Brill, 2009.
- « Josephus on the Samaritans – his Tendency and Purpose », dans József Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 66 / Ssam 6, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 109-120.
- « The Second Temple and the Temple of the Samaritans », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 67-81.

- Keel Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Vol. 1 et 2, Orte und Landschaften der Bibel, Band VI,1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Keel Othmar / Uehlinger Christoph (Prignaud Jean, trad.), *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Cerf, 2001.
- Kevers Paul, « Etude littéraire de Genèse XXXIV », *RB* 87 (1980), p. 36-86.
- « Les 'fils de Jacob' à Sichem », dans Christianus Henricus W. Brekelman / Johan Lust (éds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BETHL 94, Leuven, University Press, 1990, p. 41-46.
- Kim Hyun Chul Paul, « Reading the Joseph Story (Genesis 37-50) as a Diaspora Narrative », *CBQ* 75/2 (2013), p. 219-238.
- Kirkpatrick Jonathan, « How to Be a Bad Samaritan: The Local Cult of Mt Gerizim », dans Ted Kaizer (éd.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, RGRW 164, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 155-178.
- Kirova Milena, « Eyes Wide Open. A Case of Symbolic Reversal in the Biblical Narrative », *SJOT* 24/1 (2010), p. 85-98.
- Kislev Itamar, « P, Source or Redaction: The Evidence of Numbers 25 », dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 387-399.
- Kitchen Kenneth A. / Tefnin Roland, « Splendeurs et mystères d'un Pharaon », *MoBi* 102 (1997), p. 10-18.
- Knauf Ernst Axel, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADPV 10, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.
- *Die Umwelt des Alten Testaments*, NSK.AT 29, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994, p. 125-131.
- « Edom: The Social and Economic History », dans Diana V. Edelman (éd.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, SBL.ABSt 3, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 93-117.
- « L'historiographie deutéronomiste existe-t-elle ? », dans Albert de Pury / Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, MdB 34, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 409-418.
- « Enquête sur la Transjordanie dans l'Ancien Testament », *MoBi* 104 (1997), p. 28-32.
- « Jordanien in der Bibel », *WUB* 3/1 (1998), p. 26-30.
- « The Mists of Ramthelon, or: How Ramoth-Gilead Disappeared from the Archaeological Record », *BN* 110 (2001), p. 33-36.
- « Welches „Israel“ Bileam sah », dans Friedbert Ninow (éd.), *Wort und Stein. Studien zur Theologie und Archäologie. Festschrift für Udo Worschech*, BEAM 4, Frankfurt a. M. et al., P. Lang, 2003, p. 179-186.
- « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 291-349.

- « Buchschlüsse in Josua », dans Thomas Römer / Konrad Schmid (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven et al., Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 2007, p. 217-224.
- Knight Douglas A., « Joshua 22 and the Ideology of Space », dans David M. Gunn / Paula M. McNutt (éds.), *'Imagining' Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan*, JSOT.S 359, London – New York, Sheffield Academic Press, 2002, p. 51-63.
- Knierim Rolf P. / Coats George W., *Numbers*, FOTL, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2005.
- Knohl Israel, « The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals », *HUCA* 58 (1987), p. 65-117.
- « The Sin Offering Law in the 'Holiness School' », dans Gary Alan Anderson / Saul Mitchell Olyan (éds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOT.S 125, Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 192-203.
- « Post-Biblical Sectarianism and the Priestly Schools of the Pentateuch: The Issue of Popular Participation in the Temple Cult on Festivals », dans Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas-Montaner (éds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991. Volume Two*, StTDJ 11, Leiden, Brill – Madrid: Editorial Complutense, 1992, p. 601-609.
- *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- « The Guilt Offering Law of the Holiness School (Num. v 5-8) », *VT* 54/4 (2004), p. 516-526.
- « Who edited the Pentateuch ? » dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 359-367.
- Knoppers Gary N., « Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews », *Studies in Religion* 34/3-4 (2005), p. 309-338.
- « Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 265-289.
- *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*, New York, Oxford University Press, 2013.
- « Samaritan Conceptions of Jewish Origins and Jewish Conceptions of Samaritan Origins: Any Common Ground? », dans *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 81-118.
- Knoppers Gary N. / Levinson Bernard M. (éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007.
- Politis Konstantinos D., « Where Lot's Daughters Seduced Their Father », *BArR* 30/1 (2004), p. 20-31.
- Kosman Admiel, « The Story of a Giant Story. The Winding Way of Og King of Bashan in the Jewish Haggadic Tradition », *HUCA* 73 (2002), p. 157-190.

- Kratz Reinhard G., « Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch », dans Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin, De Gruyter, 2002, p. 295-323.
- « The Second Temple of Jeb and of Jerusalem », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 247-264.
  - « “Denn dein ist das Reich”. Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit », dans Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann (éds.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, FAT II/17, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 347-374.
  - « Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran », dans Gary N. Knoppers / Bernard M. Levinson (éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 77-103.
  - « The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate », dans Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 31-61.
- Kraus Wolfgang / Munnich Olivier, (éds.), *La Septante en Allemagne et en France. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale / Septuaginta Deutsch und Bible d’Alexandrie. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, OBO 238, Fribourg, Academic Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Kruger Paul Albertus, « A World Turned on Its Head in Ancient Near Eastern Prophetic Literature. A Powerful Strategy to Depict Chaotic Scenarios », *VT* 62/1 (2012), p. 58-76.
- Labat René / Caquot André / Snycer Maurice / Vieyra Maurice, *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, Le trésor spirituel de l’humanité, Paris, Fayard – Denoël, 1970.
- LaBianca Øystein S., « The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE) », dans Thomas E. Levy (éd.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London, Leicester University Press, 1998, p. 399-415.
- Laurent Sophie et al., « Bedeutende Orte der Bibel », *WUB* 16/4 (2011), p. 12-69.
- Layton Scott C., « Whence Comes Balaam ? Num 22,5 Revisited », *Bib* 73 (1992), p. 32-61.
- Lee Kyong-Jin, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, CBET 64, Leuven et al., Peeters, 2011.
- Lemaire André, « Ammon, Moab, Edom: l’époque du fer en Jordanie », dans *La Jordanie de l’âge de la pierre à l’époque byzantine*, RencEcL, Paris, La Documentation française, 1987, p. 47-74.
- « Les transformations politiques et culturelles de la Transjordanie au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », *Trans* 8 (1994), p. 9-27.
  - « New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 413-456.

- « Edom and the Edomites », dans André Lemaire / Baruch Halpern (éds.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, VT.S 129 / FIOTL 5, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 225-243.
- L'Hour Jean, « Ré'shît et b'eré'shît encore et toujours », *Bib* 91/1 (2010), p. 51-65.
- Lindquist Maria, « King Og's Iron Bed », *CBQ* 73/3 (2011), p. 477-492.
- van der Lingen Anton, *Les guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LeDiv 139, Paris, Cerf, 1990.
- Lipiński Edward, « Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Harran Area », dans Amitai Janet (éd.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, April 1984*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 1985, p. 340-348.
- Lipschits Oded, « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E. », dans Oded Lipschits / Joseph Blenkinsopp (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 323-376.
- « Where Is the "Myth of the Empty Land" To Be Found? History versus Myth », dans Oded Lipschits / Joseph Blenkinsopp (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 55-74.
- *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005.
- « Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E. », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 19-52.
- « Persian Period Finds from Jerusalem: Facts and Interpretations », *JHS* 9/20 (2009), p. 1-29.
- Lipschits Oded / Blenkinsopp Joseph (éds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003.
- Lipschits Oded / Oeming Manfred (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006.
- Lipschits Oded / Knoppers Gary N. / Alberty Rainer (éds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007.
- Liverani Mario (Dutaut Viviane, trad.), *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Folio.H, Paris, Gallimard, 2010.
- Livneh Atar, « Jubilees 34:1-9: Joseph, the "House of Joseph," and the Josephites' Portion », *JSJ* 43/1 (2012), p. 22-41.
- Loader James Alfred, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, CBET 1, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1990.
- Loewenstamm Samuel Ephraim, « The Settlement of Gad and Reuben as Related in Nu. 32:1-38 – Background and Composition », dans Samuel E. Loewenstamm, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem, The Hebrew University, 1992, p. 109-130.
- « Nahlat YHWH », dans Samuel E. Loewenstamm, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem, The Hebrew University, 1992, p. 322-360.

- *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem, The Hebrew University, 1992.
- Lohfink Norbert, « Narrative Analyse von Dtn 1,6-3,29 », dans *Mincha*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 121-176 ; également dans id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, SBAB.AT 38, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, p. 57-110.
- « Zu סבב אה in Dtn 2,1.3 », *Zeitschrift für katholische Theologie* 116/4 (1994), p. 435-439.
- « The Problem of Individual and Community in Deuteronomy 1:6–3:29 », dans id., *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 227-233.
- Low Katherine B., « The Sexual Abuse of Lot's Daughters. Reconceptualizing Kinship for the Sake of Our Daughters », *JFSR* 26/2 (2010), p. 37-54.
- Luciani Didier, *Dina (Gn 34). Sexe, mensonges et idéaux*, LCA 13, Bruxelles, Éditions Safran, 2009.
- Lyons Michael A., « Transformation of Law. Ezekiel's Use of the Holiness Code (Leviticus 17–26) », dans William A. Tooman / Michael A. Lyons (éds.), *Transforming Visions. Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, PTMS 127, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2010, p. 1-32.
- Macchi Jean-Daniel, *Les Samaritains. Histoire d'une légende*, MdB 30, Genève, Labor et Fides, 1994.
- *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, OBO 171, Fribourg, Editions Universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- « Amour et violence. Dina et Sichem en Genèse 34 », *FVCBFV* 99/4 (2000), p. 29-38.
- Macchi Jean-Daniel / Römer Thomas (éds.), *Jacob. Commentaires à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor & Fides, 2001.
- MacDonald Nathan, « Hospitality and Hostility: Reading Genesis 19 in Light of 2 Samuel 10 (and Vice Versa) », dans Diana Lipton (éd.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson*, SBL. AIL 11, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 179-189.
- « Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3 », dans Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini (éds.), *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*, BZAR 17, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, p. 83-103.
- MacEvenue Sean, « A Return to Sources in Genesis 28,10-22? », *ZAW* 106/3 (1994), p. 375-389.
- Maier Johann, « Israel und 'Edom' in den Ausdeutungen zu Dt 2,1-8 », dans id., *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*, SJ 28, Berlin – New York, De Gruyter, 2004, p. 285-325.
- Magen Yitzhak, « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Garizim in Light of the Archeological Evidence », dans Oded Lipschits / Gary Knoppers / Rainer Albertz (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 157-211.
- « Bells, Pendants, Snakes & Stones. A Samaritan Temple to the Lord on Mt. Gerizim », *BAR* 36/6 (2010), p. 26-35,70.

- Margain Jean, « Le Pentateuque samaritain », dans Pierre Haudebert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherche*, Lectio Divina 151, Paris, Cerf, p. 231-240
- Marquis Liane M., « The Composition of Numbers 32: A New Proposal », *VT* 63/3 (2013), p. 408-432.
- Marx Alfred, *Lévitique 17–27*, CAT, Genève, Labor et Fides, 2011.
- Massonnet Jean, « Targum, Midrash et Nouveau Testament. Le songe de Jacob (Gn 28,10-22) », dans Christian-Bernard Amphoux / Jean Margain (éds.), *Les premières traditions de la Bible*, HistTB 2, Lausanne, Editions du Zèbre, 1996, p. 67-101.
- Masenya Madipoane, « “...but you shall let every girl live”: Reading Exodus 1:1–2:10 the Bosadi (Womanhood) Way », *OTE* 15/1 (2002), p. 99-112.
- McConville J. Gordon, « Forgiveness as Private and Public Act. A Reading of the Biblical Joseph Narrative », *CBQ* 75/4 (2013), p. 635-648.
- van der Meer Michaël Nicolaas, *Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, SVT 102, Leiden, Brill, 2004.
- « The Next Generation. Textual Moves in Numbers 14,23 and Related Passages », dans Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008, p. 408-411.
- Méleze-Modrzejewski Joseph, *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Paris, PUF, Quadrige, 1997.
- Merklein Helmut / Wenning Robert, « Die Götter Gileads », *WUB* 3/1 (1998), p. 19.
- Middlemas Jill, *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford Theological Monographs, Oxford, University Press, 2005.
- Milgrom Jacob, « The Rebellion of Korah, Numbers 16–18: A Study in Tradition History », dans David J. Lull (éd.), *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, SBL.SPS 27, Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 570-573.
- Milgrom Jacob, « H<sub>R</sub> in Leviticus and Elsewhere in the Torah », dans Rolf Rendtorff / Robert A. Kugler (éds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93 / FIOTL 3, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 24-40.
- « Covenants: The Sinaitic and Patriarchal Covenants in the Holiness Code (Leviticus 17-27) », dans Chaim Cohen / Avi Hurvitz / Shalom M. Paul (éds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 91-101.
- Miller Patrick D., « The wilderness journey in Deuteronomy: style, structure, and theology in Deuteronomy 1–3 », dans Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 572-592.
- Mimouni Simon C., *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Nouvelle Clio, l'Histoire et ses problèmes, Paris, PUF, 2012.
- Mittmann Siegfried, *Deuteronomium 1,1-6,3: Literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*, BZAW 139, Berlin – New York, De Gruyter, 1975.
- Montgomery James A., *Les Hommes du Garizim. Histoire, théologie, littérature des Samaritains*, Paris, O. E. I. L., 1985.
- Mor Menahem, « The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again », dans József Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans*.



- Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 66 / Ssam 6, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 89-99.
- Moyer Clinton J., « Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22–24) », *JSOT* 37/2 (2012), p. 167-183.
- Müller Reinhard, « A Prophetic View of the Exile in the Holiness Code: Literary Growth and Tradition History in Leviticus 26 », dans Ehud Ben Zvi / Christoph Levin (éds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, BZAW 404, Berlin – New York, De Gruyter, 2010, p. 207-228.
- Munnich Olivier, « Le texte du Pentateuque grec et son histoire », dans Marguerite Harl / Cécile Dogniez (éds.), *La Bible des Septante, Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, Paris, Cerf, 2001, p. 50-59.
- Nadav Na'aman, « The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem », dans Thomas Römer / Steven L. McKenzie (éds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John van Seters*, BZAW 294, Berlin – New York, De Gruyter, 2000, p. 141-161.
- « Rezin of Damascus and the Land of Gilead », dans id., *Ancient Israel and Its Neighbors. Interaction and Counteraction. Collected Essays. Volume 1*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005, p. 40-55.
  - « Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations », dans id., *Ancient Israel and Its Neighbors. Interaction and Counteraction. Collected Essays. Volume 1*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2005, p. 200-219.
  - « Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE », *ZAW* 126/1 (2014), p. 1-14.
- Nentel Jochen, *Trägerschaft und Intentionen des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sam 12 und 1 Kön 8*, BZAW 297, Berlin – New York, De Gruyter, 2000.
- Ngangura Manyanya Lévi, *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25-36). Quel frère aîné pour Jacob ?*, AcR, Genève, Labor & Fides, 2009.
- Niditch Susan, « War, Women, and Defilement in Numbers 31 », *Semeia* 61 (1993), p. 39-57.
- Nihan Christophe, « L'autel sur le mont Garizim. Deutéronome 27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide », *Trans* 36 (2008), p. 97-124.
- « The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua », dans Gary N. Knoppers / Bernard M. Levinson (éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 187-223.
  - *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
  - « Du premier et du second temple. Rôles et fonction du sanctuaire d'Israël selon l'écrit sacerdotal », dans Claude Lichtert / Dany Nocquet (éds.), *Le roi Salomon, un héritage en question : hommage à Jacques Vermeylen*, Le livre et le rouleau 33, Lessius, Bruxelles, 2008, p. 164-203.
  - « Garizim et Ebal dans le Pentateuque. Quelques remarques en marge de la publication d'un fragment du Deutéronome », *Semitica* 54 (2012), p. 185-210.
  - « Forms and Functions of Purity in Leviticus », dans Christian Frevel / Christophe Nihan (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient*

- Mediterranean World and Ancient Judaism*, DHR 3, Leiden – Boston, Brill, 2013, p. 311-367.
- Nihan Christophe / Römer Thomas, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », dans Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, MdB 49, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 158-184.
- Niehr Herbert, « Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte », dans Walter Gross (éd.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim, Belz Athenäum, 1995, p. 33-55.
- Nocquet Dany, « Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph », *ETR* 77/1 (2002), p. 13-36.
- « L'Égypte une terre de salut ? Une lecture de Gn 45,1-46,7 », *ETR* 84/4 (2009), p. 461-480.
  - « “Plus que tes pères”, Dt 30,5. La Torah et la crise de l'exil », *Trans* 40 (2011), p. 167-184.
  - « Bulletin d'Ancien Testament : le Pentateuque », *Trans* 43 (2013), p. 121-136.
- Nodet Etienne, *Essai sur les origines du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1992.
- *Samaritains, juifs, temples*, CRB 74, Paris, Gabalda, 2010.
- Noort Edward, « Josua 24,28-31, Richter 2,6-9 und das Josuagrab. Gedanken zu einem Strassenschild », dans Wolfgang Zwickel (éd.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, OBO 123, Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 109-130.
- Noort Ed, « Der Streit um den Altar. Josua 22 und seine Rezeptionsgeschichte », dans Rainer Albertz (éd.), *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kulturellen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, AOAT 285 / VAZERKAV 2, Münster, Ugarit-Verlag, 2001, p. 151-174.
- « Bis zur Grenze des Landes? Num 27,12-23 und das Ende der Priesterschrift », dans Thomas Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008, p. 99-119.
  - « Balaam the Villain: The History of Reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former Prophets », dans George H. van Kooten / Jacques van Ruiten (éds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, TBN 11, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 3-23.
- Noth Martin, *Das Buch Josua*, HAT 1/7, Tübingen, Mohr Siebeck, 1938, 1953.
- Oded Bustenay, « Israel's Neighbours », dans John Barton (éd.), *The Biblical World. Volume I*, London, Routledge, 2002, p. 492-525.
- Oeming Manfred / Lipschits Oded, « Die Geheimnisse von Ramat Rahel. Ausgrabungen zwischen Jerusalem und Bethlehem », *WUB* 14/2 (2010), p. 2-9.
- Olson Dennis T., *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Brown Judaic Studies 71, Chico, 1985.
- *Numbers*, InterprBCTP, Louisville, John Knox Press, 1996.
  - « Violence for the Sake of Social Justice? Narrative, Ethics and Indeterminacy in Moses' Slaying of the Egyptian (Exodus 2.11-15) », dans Charles H. Cosgrove (éd.), *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations*, JSOT.S 411 / BTC 5, London – New York, T&T Clark, 2004, p. 138-148.

- Oppenheimer Aharon, « Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant 18) », dans Dietrich-Alex Koch/Hermann Lichtenberger (éds.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*, SIJD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 313-333.
- Oswald Wolfgang, « Die Revision des Edombildes in Numeri xx 14-21 », *VT* 50/2 (2000), p. 218-232.
- « Die Erzeltern als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20,21,22-34 und Gen 26 », *BN* 106 (2001), p. 79-89.
- Otto Eckart, « The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch », dans Sarah Shectman / Joel S. Baden (éds.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zürich, TVZ, 2009, p. 135-156.
- « Deuteronomium und Pentateuch », dans Eckart Otto, *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 168-228.
  - « Neue Perspektiven der Deuteronomiumsforschung », dans *ibid.*, p. 229-245.
  - « Deuteronomium 1-3 als Schlüssel der Pentateuchkritik in diachroner und synchroner Lektüre », dans *ibid.*, p. 284-420.
  - *Deuteronomium 1,1-4,43. Teilband I*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2012.
  - *Deuteronomium 4,44-11,32. Teilband II*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2012.
- Otto Eckart / Achenbach Reinhard (éds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Paap Carolin, *Die Josephsgeschichte. Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte der 20. Jahrhunderts*, PUE 534, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1995.
- Parker Simon B., « Ammonite, Edomite, and Moabite », dans John Kaltner / Steven L. McKenzie (éds.), *Beyond Babel. A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*, SBL.RBS 42, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 43-60.
- Pearce Laurie E., « Continuity and Normality in Sources Relating to the Judean Exile », *HeBAI* 3/2 (2014), p. 163-184.
- Pearce Laurie E. / Wunsch, Cornelia, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, CUSAS 28, Bethesda, CDL Press, 2014.
- Perlitt Lothar, « Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden », dans *id.* (éd.), *Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, University Press, 1985, p. 149-163.
- « Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden », dans *id.*, *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tübingen, Mohr, 1994, p. 109-122.
- Politis Konstantinos D., « Where Lot's Daughters Seduced Their Father », *BAR* 30/1 (2004), p. 20-31; 64.
- Poffet Jean-Michel (éd.), *L'autorité de l'Écriture*, Lectio Divina HS, Paris, Cerf, 2002.
- Pons Jacques, « Confrontation et dialogue en Genèse 12-36 », *ETR* 65 (1990), p. 15-26.

- Porten Bezalel, « Elephantine and the Bible », dans Lawrence H. Schiffman (éd.), *Semitic Papyrology in Context. A Climate of Creativity. Papers from a New York University Conference Marking the Retirement of Baruch A. Levine*, CHANE 14, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 51-84.
- Pressler Carolyn, *Joshua, Judges, and Ruth*, WBCo, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2002.
- Propp William H. C., *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 2, New York, Doubleday, 1999.
- Puech, Émile, « Bala'am and Deir 'Alla », dans George H. van Kooten / Jacques van Ruiten (éds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, TBN 11, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 25-47.
- Pummer Reinhard, « The Samaritans and Their Pentateuch », dans Gary N. Knoppers / Bernard M. Levinson (éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2007, p. 237-269.
- *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
  - « Alexander und die Samaritaner nach Josephus und nach samaritanischen Quellen », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 157-179.
- de Pury Albert, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Études bibliques, Paris, Gabalda, 1975.
- « Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne », dans *Protestantisme et constitution européenne. Actes du colloque des Facultés de Théologie protestante des pays latins d'Europe*. Bruxelles, Ad Veritatem, 1991, p. 25-46.
  - « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », dans Albert de Pury (Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer / Konrad Schmid, éds.), *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles à l'occasion de son 70e anniversaire*, AThANT 99, Zürich, TVZ, 2010, p. 93-108.
  - « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », dans *ibid.*, p. 119-146.
- de Pury Albert / Römer Thomas (éds.), *Le Pentateuque en question. Les origines de la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, MdB 19, Genève, Labor et Fides, 2002<sup>3</sup>.
- de Pury Albert / Römer Thomas / Schmid Konrad, « Genesis », dans Matthias Krieg / Konrad Schmid (éds.), *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Band 1. Altes Testament, erster Teil*, Zürich, Theologischer Verlag, 2010, p. 10-149.
- de Pury Albert (Macchi Jean-Daniel / Römer Thomas / Schmid Konrad, éds.), *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles à l'occasion de son 70e anniversaire*, AThANT 99, Zürich, TVZ, 2010.
- von Rad Gerhard, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.

- *Théologie de l'Ancien Testament, I. Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1971<sup>3</sup>.
- Redford Donald B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, SVT XX, Leiden, Brill, 1970.
- Remaud Michel, *Évangile et tradition rabbinique*, LivRoul 16, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003.
- Rendtorff Rolf / Kugler Robert A. (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93 / FIOTL 3, Leiden – Boston, Brill, 2003.
- Roetman Jan-Albert/Visser't Hooft Gaspar, « Nb 25 et la formation du Pentateuque à la croisée des enjeux post-exiliques », *Trans* 27 (2004), p. 37-67.
- Rofé Alexander, « Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34) », *Bib* 86/3 (2005), p. 369-375.
- Römer Thomas Christian, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Fribourg, Editions universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- « De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26 », *ETR* 69/1, 1994, p. 1-12.
- « Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22) », *ETR* 69/2 (1994), p. 265-270.
- « Genèse 15 et les tensions de la communauté juive post-exilique dans le cycle d'Abraham », *Trans* 7 (1994), p. 107-121.
- « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », dans Marc Vervenne / John Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS C.H.W. Breckelmans*, BETHL 133, Leuven, University Press, 1997, p. 367-389.
- *Le peuple élu et les autres. L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture*, Poliez-le-Grand, Suisse, Editions du Moulin, 1997.
- « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16 », *ETR* 74/2, (1999), p. 161-172.
- « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50\*) et les romans de la diaspora », dans Georg J. Brooke / Jean-Daniel Kaestli (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, BETHL 149, Leuven, University Press, 2000, p. 17-30.
- « Typologie exodique dans les récits patriarcaux », dans Raymond Kuntzmann (éd.), *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Lectio Divina. HS, Paris, Cerf, 2002, p. 49-76.
- « Das doppelte Ende des Josuabuches: einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um "deuteronomistisches Geschichtswerk" und "Hexateuch" », *ZAW* 118/4 (2006), p. 523-548.
- « La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque », dans Thomas Römer / Konrad Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BETHL 203, Leuven et al., Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 2007, p. 9-34.
- « Les guerres de Moïse », dans Thomas Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse / The Construction of the Figure of Moses*, *Trans*.S 13, Paris, Gabalda, 2007, p. 169-193.
- *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Genève, Labor et Fides, 2007.

- (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BEThL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008.
- « Moïse, héros de la diaspora. Enquête sur les aspects de la figure de Moïse reflétant, à l'époque perse, les préoccupations de la diaspora égyptienne », *Trans* 36 (2008), p. 141-153.
- « Nombres », dans Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, MdB 49, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 279-293.
- « Deux repas 'en miroir' dans l'histoire de Joseph (Gn 37–50) », *RHPPhR* 93/1 (2013), p. 15-27.
- *L'invention de Dieu*, Les livres du Nouveau Monde, Paris, Seuil, 2014.
- Römer Thomas Christian / Zvi Brettler Marc, « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », *JBL* 119/3 (2000), p. 401-419.
- Römer Thomas / Schmid Konrad (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven et al., Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 2007.
- Rose Martin, « L'itinérance du jacobus Pentateuchus. Réflexions sur Genèse 35,1-15 », dans Thomas Römer (éd.), *Lectio difficilior probabilior, l'exégèse comme expérience de décroisement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, DBAT 12, Heidelberg, 1991, p. 113-126.
- « Genèse 28,10-22 : l'exégèse doit muer en herméneutique théologique », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 77-86.
- Rosenberg Stephen G., « The Jewish Temple at Elephantine », *NEA* 67/1 (2004), p. 4-13.
- Roskopf Angela R., « Transjordan in Deuteronomy. The Promised Land and the Formation of the Pentateuch », *JBL* 132/4 (2013), p. 769-789.
- Rouillard-Bonraisin Hedwige, *La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les 'oracles'*, EtB.NS 4, Paris, Gabalda, 1985.
- van Ruiten Jacques T.A.G.M., « Moses and His Parents: The Intertextual Relationship between Exodus 1:22–2:10 and Jubilees 47:1-9 », dans Antti Laato / Jacques van Ruiten (éds.), *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland. August 24-26 2006*, Turku, Åbo Akademi University – Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2008, p. 43-78.
- van Ruiten, Jacques / de Vos, J. Cornelis (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009.
- Ruppert Lothar, « “Zieh fort...in das Land, das ich dir zeigen werde” (Gn 12,1). Der wegweisende und erscheinende Gott in Gn 12 und 13 », dans Raymond Kuntzmann (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Lectio Divina 159, Paris, Cerf, 1995, p. 69-94.
- *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18*, FzB 98, Würzburg, Echter, 2002.
- *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 3. Teilband: Gen 25,19-36,43*, FzB 106, Würzburg, Echter Verlag, 2005.
- Russel Stephen C., *Images of Egypt in Early Biblical Literature. Cisjordanian-Israelite, Transjordanian-Israelite and Judahite Portrayals*, BZAW 403, Berlin

- New York, De Gruyter, 2009.
- Sals Ulrike, « The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22–24): Theology for the Diaspora in the Torah », *BibInt* 16/4 (2008), p. 315-335.
- Sapin Jean, « Réflexion sur des stratégies et des techniques d'adaptation dans la Transjordanie du I<sup>er</sup> millénaire », *Trans* 11 (1996), p. 45-61.
- Sawyer John F. A. / Clines David J. A. (éds.), *Midian, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia*, JSOT.SS 24, Sheffield, Redwood Burn, 1983.
- Schenker Adrian, « Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? L'apport de la Bible grecque ancienne à l'histoire du texte samaritain et massorétique », dans *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Rajja Sollamo*, JSJ.S 126, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 339-351.
- *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen*, BWANT 194, Stuttgart, Kohlhammer, 2011.
- « Altar oder Altarmodell? Textgeschichte von Jos 22,9-34 », dans id., *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen*, BWANT 194, Stuttgart, Kohlhammer, 2011, p. 49-57.
- Schmid Konrad, *Erzväter und Exodus. Untersuchung zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
- « Die Josephsgeschichte im Pentateuch », dans Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin – New York, De Gruyter, 2002, p. 83-118.
- « Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Tora-schlusses in Dtn 34 », dans Thomas Römer / Konrad Schmid (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven et al., Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 2007, p. 183-197.
- « Die Samaritaner und die Judäer. Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24 », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 31-49.
- Schmidt Werner H., *Exodus. 1. Teilband Exodus 1–6*, BK.AT II/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988.
- Schmidt Karl Ludwig, « Die Ansiedlung von Ruben und Gad im Ostjordanland in Numeri 32,1-38 », *ZAW* 114/4 (2002), p. 497-510.
- « Sihon und Og in Num 21,21ff.\* und Dtn 2,24ff.\* Ein Beitrag zur Entstehung des Buches Numeri », dans Christian Frevel / Thomas Pola / Aaron Schart (éds.), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 314-333.
- Schmitt Hans Christoph, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, Berlin – New York, De Gruyter, 1980.
- « Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefgeschichte Gen 37–50 », dans id., *Theologie in Prophetie und Pen-*

- tateuch. *Gesammelte Schriften*, Berlin – New York, De Gruyter, 2001, p. 89-108.
- Schöning Benedict, *Drei Dinge sind es, die mir zu wunderbar sind, und vier, die ich nicht begreife. Bileams Segen über Israel (Num 21,41–24,25)*, BThSt 132, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2013.
- Schorch Stefan, « La formation de la communauté samaritaine au 2<sup>e</sup> siècle avant J.-Chr. et la culture de lecture du Judaïsme », dans Innocent Himbaza / Adrian Schenker (éds.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, OBO 233, Fribourg, Academic Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 5-20.
- « Spoken Hebrew of the Late Second Temple Period According to Oral and Written Samaritan Tradition », dans Jan Joosten / Jean-Sébastien Rey (éds.), *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*, StTDJ 73, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 175-191.
  - « The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy », dans József Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans, Studies on Bible, History and Linguistics, Studia Judaica, Studia Samaritana*, SJ 66 / Ssam 66, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 23-37.
  - « Der Pentateuch der Samaritaner. Seine Erforschung und seine Bedeutung für das Verständnis des alttestamentlichen Bibeltexes », dans Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (éds.), *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions*, SJ 70 / Ssam 7, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, p. 5-29.
- Schwartz Baruch J., « How the Compiler of the Pentateuch Worked: The Composition of Genesis 37 », dans Craig A. Evans / Joel N. Lohr / David L. Petersen (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152 / FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 263-278.
- Schwartz Seth, « John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations », *JH* 7/1 (1993), p. 9-25.
- « The Hellenization of Jerusalem and Shechem », dans Martin Goodman (éd.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 37-45.
- Schweizer Harald, *Die Josefs Geschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, Teil II: Textband*, THLI 4, Tübingen, Francke Verlag, 1991.
- Sed-Rajna Gabrielle, « Le songe de Jacob à Béthel. Interprétations visuelles », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 394-396.
- Seebass Horst, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27–22,24)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997.
- *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1–36,43)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999.
  - « Erwägungen zu Numeri 32:1-38 », *JBL* 118/1 (1999), p. 33-48.
  - *Genesis III. Josephs Geschichte (37,1–50,26)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000.
  - « Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuchdiskussion », dans Thomas Rö-



- mer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven et al., Uitgeverij Peeters, 2008, p. 233-259.
- Segal Michael, « Rewriting the Story of Dinah and Shechem: The Literary Development of Jubilees 30 », dans Nóra Dávid / Armin Lange / Kristin De Troyer / Shani Tzoref (éds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, FRLANT 239, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 337-356.
- Sérandour Arnaud, « La prétendue crise des mariages mixtes. Néhémie 8–10 dans la “tradition d’Esdras”, dans la rédaction d’Esdras-Néhémie et dans l’histoire », *Trans* 42 (2012), p. 103-113.
- van Seters John, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster – John Knox Press, 1994.
- « From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story », dans Eugene E. Carpenter (éd.), *A Biblical Itinerary. In Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats*, JSOT.S 240, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 126-132.
  - « Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis », *ZAW* 110/4 (1998), p. 503-513.
  - « The Silence of Dinah (Genesis 34) », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaires à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor & Fides, 2001, p. 239-247.
- Shectman Sarah / Baden Joel S. (éds.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zürich, TVZ, 2009.
- Shemesh Yael, « Rape is Rape is Rape: The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34) », *ZAW* 119/1 (2007), p. 2-21.
- Siebert-Hommes Jopie, *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation*, BIS 37, Leiden, Brill, 1998.
- da Silva Aldina, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l’histoire de Joseph et de ses frères*, CTHP 52, Québec, Fides, 1994.
- Ska Jean-Louis, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, LivRoul 5, Bruxelles, Lessius, 2000.
- *L’Ancien Testament expliqué à ceux qui n’y comprennent rien ou presque*, Montrouge, Bayard, 2012.
  - « L’appel d’Abraham et l’acte de naissance d’Israël. Genèse 12,1-4a », dans Marc Vervenne / John Lust (éds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, BETHL 133, Leuven, University Press, 1997, p. 367-389.
  - « Essai sur la nature et la signification du cycle d’Abraham (Gn 11,27–25,11) », dans André Wénin (éd.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, BETHL 155, Leuven, University Press – Peeters, 2001, p. 153-177.
  - « Some Groundwork on Genesis 15 », dans id., *The Exegesis of the Pentateuch, Exegetical Studies and Basic Questions*, FAT 66, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 67-81.
- Soggin Jan Alberto, *Le livre de Josué*, CAT, Neuchâtel, Delachaux & Nestlé, 1970.
- Soggin, J. Alberto (Bonnet Corinne, trad.), *Histoire d’Israël et de Juda. Introduction à l’histoire d’Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, LivRoul 19, Bruxelles, Éditions Lessius, 2004.
- Sonnet Jean-Pierre, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, BIS 14, Leiden, Brill, 1997.

- « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1–4 et Dt 32–34) », *NRTh* 123 (2001), p. 353-372.
- Starobinski-Safran Esther, « Quelques interprétations juives antiques et médiévales du songe de Jacob (Gn 28,12-13) », dans Jean-Daniel Macchi / Thomas Römer (éds.), *Jacob. Commentaires à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MdB 44, Genève, Labor & Fides, 2001, p. 373-393.
- Steinberg Naomi A., « The World of the Family in Genesis », dans Craig A. Evans / Joel N. Lohr / David L. Petersen (éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152 / FIOTL 6, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 279-300.
- Sternberg Meir (Christine Leroy / Jean-Pierre Sonnet, trad.), *La Grande Chronologie. Temps et espace dans récit biblique de l'histoire*, LivRoul 32, Bruxelles, Lessius, 2008.
- Sternberger Jean-Pierre, « Jacob, Héli, David, Cambyse: le motif de la concubine dans quelques récits de crises de succession (Gn 34 ; 35, 21-22 ; 1 S 2, 22 ; 2 S 13 ; 15–17) », *Trans* 39 (2010), p. 153-168.
- Sutskover Talia, « Lot and His Daughters (Gen 19:30-38). Further Literary and Stylistic Examinations », *JHS* 11/13 (2011), p. 1-11.
- Tapp Anne Michele, « An Ideology of Expendability: Virgin Daughter Sacrifice in Genesis 19.1-11, Judges 11.30-39 and 19.22-26 », dans Mieke Bal (éd.), *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, JSOT.S 81 / BLS 22, Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 157-174.
- Tappy Ron E., *The Archaeology of Israelite Samaria. Volume II. The Eighth Century BCE*, HSeSt 50, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2001.
- Tebes Juan Manuel, « The Edomite Involvement in the Destruction of the First Temple: A Case of Stab-in-the-Back Tradition? », *JSOT* 36/2 (2011), p. 219-255.
- Thyen Hartwig, « Genese und Geschichte des Heiligtums auf dem Garizim, sowie des jüdisch-samaritanischen Schismas », dans Hartwig Thyen, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT I/214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 483-500.
- Tonson Paul, « Mercy without Covenant: A Literary Analysis of Genesis 19 », *JSOT* 95 (2001), p. 95-116.
- Trevaskis Leigh M., *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus*, HBM 29, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Turner Laurence A., « Lot as Jekyll and Hyde. A Reading of Genesis 18–19 », dans David J. A. Clines / Stephen E. Fowl / Stanley E. Porter (éds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, JSOT.S 87, Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 85-101.
- Uehlinger Christoph, « Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum », dans W. Gross (éd.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim, Belz Athenäum, 1995, p. 57-89.
- « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50\*) », dans J.-D. Macchi / Th. Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25–36* (Mélanges offerts à Albert de Pury), MB 44, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 303-328.
- « Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum », dans L. L. Grabbe (éd.), *Good Kings/Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century*, European Seminar in Historical Methodolo-

- gy, 5 ; LHBOT.S 393, London – New York, Continuum, 2005 (ppb 2007), p. 279-316.
- Utzschneider Helmut / Oswald Wolfgang, *Exodus 1–15*, IEKAT, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.
- Veijola Timo, « King Og's Iron Bed (Deut 3:11) – Once Again », dans Peter W. Flint / Emanuel Tov / James C. VanderKam (éds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, VT.S 101, Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 60-76.
- Vermeylen Jacques, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Lectio Divina 126, Paris, Cerf, 1986.
- Vervenne Marc / Lust Johan (éds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, BEThL 133, Leuven, University Press, 1997.
- Vialle Catherine, « La naissance de Moïse. Essai de définition de la structure et de l'intrigue d'Exode 1,1–2,10 », *ETR* 79/1 (2004), p. 51-63.
- Villard Pierre, « Les séjours d'Abraham à Harran », dans André Lemaire (éd.), *Les routes du Proche-Orient ancien : des séjours d'Abraham aux routes de l'encens*, Desclée, 2000, p. 41-50.
- Vogels Walter, *Abraham et sa légende*, Lire la Bible, Cerf, Paris, 1996.
- *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, LiB 114, Montréal – Paris, Médiaspaul – Cerf, 1997.
- de Vos J. Cornelis, « “Holy Land” in Joshua 18:1-10 », dans Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (éds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, VT.S 124, Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 61-72.
- Warner Megan, « Keeping the Way of Yhwh: Righteousness and Justice in Genesis 18–19 », dans Diana Lipton (éd.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson*, SBL.AIL 11, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 113-126.
- Watts James W. (éd.), *Persia and Torah. The Theory of of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL.SyS 17, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001.
- Weippert Manfred, « Der „Bileam“-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament », dans id., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 163-188.
- Weimar Peter, « Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches », dans Marc Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BEThL 126, Louvain, University Press, 1996, p. 179-208.
- « Gen 37 – Eine vielschichtige literarische Komposition », *ZAW* 118/4 (2006), p. 485-512.
- « Gen 46,2-4\* und die Jakobgeschichte. Eine Spurensuche », *RB* 112/4 (2005), p. 481-510.
- « Gen 46,1-5. Ein Fremdkörper im Rahmen der Josefsgeschichte », *BN* 123 (2004), p. 5-23.
- « „Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen!“ (Gen 46.3). Funktion und Bedeutung von Gen 46,1-7 im Rahmen der Josefsgeschichte », *BN* 119-120 (2003), p. 164-205.
- Wénin André (éd.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Leuven, University Press – Peeters, 2001.

- « Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22) », dans Camille Focant (éd.), *Quelle maison pour Dieu?*, Lectio Divina HS, Paris, Cerf, 2003, p. 9-37.
- *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, LivRoul 21, Bruxelles, Lessius, 2005.
- Westermann Claus (John J. Scullion, trad.), *Genesis 1-11. A Commentary*, Minneapolis – London, Augsburg Publishing House – SPCK, 1984.
- *Genesis 12-36. A Commentary*, Minneapolis – London, Augsburg Publishing House – SPCK, 1986.
- *Genesis 37-50. A Commentary*, Minneapolis – London, Augsburg Publishing House – SPCK, 1987.
- Wettstein Howard K. (éd.), *Diasporas and Exiles. Varieties of Jewish Identity*, Berkeley – Los Angeles – London, The University of North Carolina Press, 2002.
- Wimmer Stefan Jakob (Christan Cannuyer, trad.), « Y a-t-il eu des temples égyptiens en Israël/Palestine? », *MSR* 59/2 (2002), p. 7-22.
- Witte Markus, « Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problem-anzeige zum „Jahwisten“ in Num 22-24 », dans Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin – New York, De Gruyter, 2002, p. 191-213.
- Witte Markus / Schmid Konrad / Prechel Doris / Gertz Jan Christian (éds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 325, Berlin – New York, De Gruyter, 2006.
- van Wolde Ellen J., « Love and Hatred in a Multiracial Society: The Dinah and Shechem Story in Genesis 34 in the Context of Genesis 28-35 », dans J. Cheryl Exum / H.G.M. Williamson (éds.), *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines*, JSOT.S 373, London – New York, Sheffield Academic Press, 2003, p. 435-449.
- « Outcry, Knowledge, and Judgment in Genesis 18-19 », dans Diana Lipton (éd.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson*, SBL.AIL 11, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 71-100.
- Wright John W., « Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles », dans Oded Lipschits / Manfred Oeming (éds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006 p. 67-89.
- Yamauchi Edwin M., « The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians », dans Mark W. Chavalas / K. Lawson Younger Jr. (éds.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, JSOT.S 34, London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 356-377.
- Zadok Ran, « Contributions to Babylonian Geography, Prosopography and Documentation », dans Oswald Loretz / Kai A. Metzler / Hanspeter Schaudig (éds.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, AOAT 281, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, p. 871-897.
- Zangenberg Jürgen, « Berg des Segens, Berg des Streits. Heiden, Juden, Christen und Samaritaner auf dem Garizim », *ThZ* 63/4 (2007), p. 289-309.
- « The Sanctuary on Mount Gerizim. Observations on the Results of 20 Years of Excavation », dans Jens Kamlah (éd.), *Temple Building and Temple Cult. Ar-*

- chitecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.)*, ADPV 41, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 399-418.
- Zayadine Fawzi, « Ammon, Moab et Edom : une longue histoire commune avec Israël », *MoBi* 46 (1986), p. 10-16.
- Zlotnick-Sivan, H., « Moses the Persian? Exodus 2, the 'Other' and Biblical 'Mnemohistory' », *ZAW* 116/2 (2004), p. 189-205.
- Zsengellér József (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 66 / Ssam 6, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011.
- Zwikel Wolfgang, « Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Aï (Gen 12f.) », *BZ* 36/2 (1992), p. 207-219.

- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.
- Bd. 50/5 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 5. Job, Proverbes, Qohéler et Cantique des Cantiques. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, Hans Peter Rüger et James A. Sanders, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Clemens Locher, Stephen D. Ryan et Adrian Schenker. XXVIII-988 pages. 2016.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X-246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII-156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. X-158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV-314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII-304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII-644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV-312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII-316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI-426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII-252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII-236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV-244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV-532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.

- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. *Gilgamesh: Epic and Iconography*. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far‘ah (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d’Immortalité. X–390 pages. 90 pages d’illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d’un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAUQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u<sub>4</sub> ul-li<sub>2</sub>-a-aš ġa<sub>2</sub>-ġa<sub>2</sub>-de<sub>3</sub>. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRIG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.

- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*. X-450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAUQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?» Les digir-ša-dab<sub>5</sub>-ba et la piété privée en Mésopotamie*. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. XIV-474 pages. 2015.
- Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.
- Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text*. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.
- Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. X-182 Seiten. 2016.
- Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.
- Bd. 278 JEAN-MARIE DURAND / LIONEL MARTI / THOMAS RÖMER (éds.): *Colères et repentirs divins*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013. X-390 pages. 2015.
- Bd. 279 WOLFGANG SCHÜTTE: *Israels Exil in Juda*. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie. X-272 Seiten. 2016.
- Bd. 280 RYAN P. BONFIGLIO: *Reading Images, Seeing Texts*. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies. XII-327 pages. 2016.
- Bd. 281 JAN RÜCKL: *A Sure House*. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings. VIII-360 pages. 2016.
- Bd. 282 SILVIA SCHROER / STEFAN MÜNGER (eds.): *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah*. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 4, 2014. 180 pages. 2017.



## *Résumé*

L'ouvrage propose une enquête sur les représentations de la territorialité en dehors de la Judée et sur les relations avec les peuples entourant Israël. Les mentions de Sichem, Béthel, des territoires de la Transjordanie, d'Edom, de la Philistie et d'Égypte y sont étudiées attentivement. Cette recherche conduit au constat d'une représentation largement positive de ces territoires et de ces peuples depuis la Genèse jusqu'à Josué. Ces présentations xénophiles et reconnaissantes des autres populations et pays voisins proviennent de milieux producteurs liés aux communautés yahwistes de Samarie ainsi que de la Diaspora de la fin de l'époque perse et du début de la période hellénistique. Prenant en compte les données archéologiques, et en particulier la présence sur le mont Garizim d'un temple yahwiste de la fin du 5<sup>ème</sup> siècle av. J.-C., l'étude mesure les conséquences littéraires et historiques qu'impliquent de telles représentations pour les notions de pays promis, d'élection, et pour l'achèvement de la Torah.

## *About this book*

This book offers an inquiry into the concepts and representations of territoriality beyond Judah and the relations of the people of Israel with neighbouring peoples. References to Shechem, Bethel, regions beyond the Jordan river, Edom, Philistia and Egypt are closely scrutinized. The author's findings point to largely positive representations of these territories and their inhabitants from the books of Genesis through Joshua. According to Nocquet, the xenophile perspective and recognition of other peoples and neighbouring regions are related to Yahwist communities in Samaria and the diaspora of the late Persian and early Hellenistic periods. Taking into account archaeological data, most notably the presence of a late-5<sup>th</sup>-century BCE Yahweh temple on Mount Garizim, the author evaluates the literary and historical consequences of his exegetical findings for the concepts of promised land and election, and for the final redaction of the Torah.